

Mauro Guilherme Pinheiro Koury

SOCIOLOGIA DA EMOÇÃO

O Brasil
urbano
sob a
ótica
do luto



 EDITORA
VOZES

Sociologia da emoção

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Koury, Mauro Guilherme Pinheiro
Sociologia da emoção : o Brasil urbano sob a ótica do luto / Mauro
Guilherme Pinheiro Koury. Petrópolis, RJ : Vozes, 2003.

ISBN 85.326.2813-3

Bibliografia.

1. Luto – Aspectos sociais 2. População urbana 3. Sociologia urbana I. Título. II. Título: O Brasil urbano sob a ótica do luto.

02-5807

CDD-306.9

Índices para catálogo sistemático:

1. Luto : Aspectos sociais : Sociologia 306.9

Mauro Guilherme Pinheiro Koury

Sociologia da emoção

**O Brasil urbano sob
a ótica do luto**



**EDITORA
VOZES**

Petrópolis
2003

© 2003, Editora Vozes Ltda.
Rua Frei Luís, 100
25689-900 Petrópolis, RJ
Internet: <http://www.vozes.com.br>
Brasil

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da Editora.

Editoração e org. literária: Luciana Bassous Pinheiro

ISBN 85.326.2813-3

Este livro foi composto e impresso pela Editora Vozes Ltda.

Sumário

Introdução, 7

1. A constituição de uma nova sensibilidade, 19

2. A morte e o morrer, 53

3. A perda e o sofrimento, 85

4. Viver o luto, 115

5. Tempos do luto, 153

Conclusão, 193

Bibliografia, 207

Introdução

Este livro busca compreender como o brasileiro urbano expressa o sentimento de luto e identifica as mudanças e permanências nos costumes e rituais da morte e do morrer. Como foi internalizado o significado social do sofrimento, enquanto processo simbólico, no imaginário brasileiro e por quais mudanças e que reações tem passado o fenômeno do sofrimento causado pelo luto, junto aos homens comuns das camadas que compõem a classe média urbana.

Parte da hipótese de que a morte e sua relação com o mundo dos vivos no Brasil parece ter sido capturada por códigos outros que não os de uma sociedade relacional (Damas, 1987). O distanciamento em relação ao morto e aos que o perdem tem sido a característica principal da nova sensibilidade que começa a se formar, tornando-se uma tendência nítida no Brasil urbano atual. A manifestação pública da dor individual vem se tornando estranha ao cotidiano do homem comum, embora ainda conviva com a indignação por esse estranhamento. Uma segunda hipótese interroga se o luto, enquanto expressão social e enquanto resultado do processo ambivalente de atitudes que acompanha as mudanças de valores, não amplia as bases da solidão individual (Klein, 1940 e 1991), encoberto que está por uma espessa malha que o contorna e o expulsa para dentro da pessoa. A idéia do fracasso, da desilusão do sujei-

to no ritual introspectivo de sua dor, parece impor códigos de naturalização e anonimato à morte e ao processo social do sofrimento, evidenciando uma fragmentação de sentimentos coletivos que se expressam numa espécie de receio social de contaminação (Elias, 1989) e na vergonha de sentir-se enlutado.

Condena o trabalho de luto a realizar-se como unicamente desilusão do mundo. Como expressão solitária de um sujeito em descompasso, em desagregação, em seu sofrimento, do social. Como nostalgia do ausente, configurado em um tempo e em um espaço singular e solidário perdido na memória individual (Halbwachs, 1968; Polak, 1985) do enlutado. Um estado de sofrimento moral é, então, criado. Resultado das inibições impostas ou acarretadas como precaução ou como resultante de um empobrecimento de energia do ego (Freud, 1976: 111), que paralisa toda a iniciativa de decisão e ação do sujeito em um processo de ideação pessimista.

Este livro objetiva verificar o lado público do sofrimento de quem fica no momento seguinte imediato à constatação da morte. Compreender as expressões de dor, de desespero, de desamparo, ao lado da reunião social onde parentes e amigos presentes bebem, comem e conversam sobre o morto. O entendimento desse ritual solitário do sofrimento e do ritual social da despedida se entrecruzando em gestos, expressões e atitudes, em constantes movimentos de mudança e permanência, é a base de inquietação deste trabalho.

O indagar sobre o processo em que se debate a população urbana brasileira em relação ao uso de hábitos e costumes e suas representações ligadas ao ritual do sofrimento e da morte foi reforçado pelo conjunto de respostas enviadas pelos diversos centros urbanos brasileiros. As respostas e narrativas são muito próximas nas suas ques-

tões, inquietações ou indignações a respeito dos costumes e hábitos ligados à prática do luto e da morte no Brasil¹. O que fez a análise deixar de lado as relações entre os conceitos de tradicional e moderno e ressaltar as conformações e os modos de vida nacional enquanto expectativas de uma população urbana sujeita aos mesmos estímulos e práticas de ação, e as adequações locais e regionais experimentadas e assumidas por cada capital em função de sua formação específica enquanto cidade e enquanto origem.

Após os anos de 1980 o Brasil passa por uma série de transformações estruturais no plano cultural, tornando comuns as expectativas e o conjunto de experiências reais e imaginárias sobre regras de comportamento e ação a todo o complexo urbano da nação. A posição frente a vida e os hábitos e costumes da população permitem pensar em um padrão nacional, embora com coloridos e especificidades ligadas a cada região e a cada cidade específica. As conformações urbanas, assim, se respondem aos mesmos estímulos e freqüentam o mesmo imaginário, o remetem, por sua vez, para as cores e padrões específicos locais. Local e nacional deste modo vivem uma constante inter-relação e um estado de reformulação contínua que, de um lado enfraquece as bases da tradição enquanto elemento sentimental de resguardar práticas específicas locais, por outro lado, refere-se cada vez mais a práticas específicas locais para pensar o nacional e o mundo.

A modernidade configura práticas e pensamentos cada vez mais intrincados em uma rede nacional de referência comum, porém pensados e agendados a partir de cada tecido

[1] Durante os anos de 1997 a 2000 foram realizadas nas vinte e sete capitais de estados brasileiros aplicações de questionários com 1.304 informantes e 259 entrevistas abertas, com uma segunda amostra retirada dos 130 respondentes, com o sentido de aprofundar as reflexões iniciadas nos questionários.

organizacional local. Como choque ou conflito inevitável com o costume e a moral sedimentados, ou como conformação de novos hábitos e práticas impessoais da sociabilidade, emergente nas últimas décadas no país. Um e outro servindo como contraponto às formas de compreensão possíveis das configurações atuais do homem urbano brasileiro.

Este trabalho, contudo, prender-se-á mais do que nas possibilidades de adaptação dos sentimentos e indagações comuns a cada local, às expectativas e experiências reais e imaginárias do homem urbano brasileiro contemporâneo, tomado como um todo. O campo de análise investigado estará mais delimitado às estruturas comuns e às formas de apreensão informadas pelas respostas dos entrevistados às questões formuladas, do que às adaptações possíveis por cada região, estado ou cidade específica.

Os informantes retratam uma população urbana em uma faixa etária de 15 a mais de 60 anos que teve uma experiência direta ou não com o trabalho de luto. As respostas sobre os significados intrínsecos ao processo do luto vivido ou imaginado ampliaram o leque de informações não só para a experiência pessoal do sofrimento, mas para a experiência imaginária da dor proporcionada pelo luto e pelo morrer. O que conformou as bases analíticas para o pesquisador enquanto formas simbólicas sociais que estão além da experiência particular e privada de alguém, mas que preenchem todo um momento ritual de significância pessoal e grupal, movidos por um conjunto de regras e etiquetas de ação sobre o comportar-se no momento de luto ou em relação a uma pessoa enlutada, ou a ausência deste.

A apreensão dos significados apresentados pelo conjunto das respostas atravessaram inquietações que estão além do ato individual em si. Revelaram atitudes, repre-

sentações e formas imaginárias que possibilitaram um adentrar-se nas conformações estruturais que norteiam o comportamento do homem urbano no Brasil de hoje: os impasses, os conceitos, os preconceitos, a ambivalência ou o conteúdo de verdades e normas de ação comportamental com que se representam, se movimentam e se relacionam os entrevistados. O elenco de possibilidades demonstradas pelas respostas permitiu, assim, traçar um perfil do comportamento urbano brasileiro, nos limites objetivos de um questionário padrão. Trabalhou-se com um conjunto de questões organizado em torno de um núcleo comum: as representações sobre o luto e sobre a morte e o morrer. Serviram, também, para a construção de um roteiro aberto de entrevistas com uma parte selecionada dos informantes que se permitiram responder ao questionário.

Os questionários buscaram um discurso mais abrangente do informante a respeito do processo de morte e do morrer e dos processos de luto. Por discurso mais abrangente se está entendendo aqui, como aquele enquadrado em respostas mais conceituais sobre a realidade do luto e da morte e dos rituais e cerimônias que os envolvem. As entrevistas, por sua vez, buscaram aprofundar o sentido expresso no sofrimento pessoal de quem viveu um processo de perda. Uma viagem discursiva de difícil realização por tocar em sentimentos, em muitos casos, colocados sob o signo de esquecimento ou sob a forma de silêncio do informante para si próprio. Se dispor a falar com um desconhecido sobre uma vivência significativa de sofrimento pessoal de perdas de entes queridos, e tocar em assuntos esquecidos ou silenciados, não foi um processo de fácil realização para os informantes.

Ofereceram-se ao entrevistador com uma confiabilidade conflitante, colocando o entrevistador em xeque durante todo o processo de entrevista, seja pela teatraliza-

ção de seu discurso, seja pela minimização de sua experiência. O entrevistador mesmo, a cada momento, pôs em xeque a si mesmo, na medida em que o sofrimento do outro o invadiu como silêncios que entravam em conflito com os processos pessoais de sua sensibilidade ao ato geral da dor e à reflexão específica do sofrimento de um outro presente que se dispôs como informante.

A cumplicidade distanciada e conquistada a cada entrevista requereu do entrevistador um adestramento temático e uma postura confessional que permitisse ao informante sentir-se confiante sobre o que falava, e da significância de sua narrativa, independentemente da forma, do modo, da intencionalidade e da tensionalidade discursiva expressa. As entrevistas realizadas tiveram uma duração média de quatro horas e meia, algumas durando quase oito horas sem intervalo. Muitas com difícil começo, com uma dificuldade imensa de se estabelecer as bases de confiabilidade necessária para o início do depoimento, outras de quase impossível finalização. Em momentos específicos, a “intimidade” formada e estabelecida criava armadilhas ou ardis, sendo ultrapassados pela disponibilização de um ouvir atento do entrevistador e pelo esforço de se adentrar nesse mundo fragmentado de silêncios e esquecimentos que, em muitos casos, se pronunciavam pela primeira vez, até para os próprios informantes.

Questionário e entrevistas permitiram assim a construção de um mapa do sentimento brasileiro sobre o luto e o morrer, e a elaboração de um roteiro compreensivo para uma análise sobre a relação luto e sociedade no Brasil contemporâneo.

Uma caracterização social e econômica do universo da pesquisa se faz necessária para uma melhor compreensão sobre a questão do luto, da morte e do morrer aqui traba-

lhados. A amostra indicou um percentual de respostas de 60.97% de indivíduos do sexo feminino contra 39.03% do sexo masculino, distribuído em quatro faixas etárias: de 15 a 25 anos, 14.50%; de 26 a 59 anos, 67.10% e de 60 anos e mais, com 18.40% do total dos entrevistados. O universo pesquisado também se caracterizou por um percentual de 50% de indivíduos casados, 8.59% de divorciados ou desquitados e 12.35% de viúvos, contra 29.06% de solteiros.

Em relação à religião 92.49% dos entrevistados responderam freqüentar alguma igreja, contra apenas 7.51% que afirmaram não ter qualquer tipo de religião. Aos que responderam possuir algum tipo de religiosidade, a grande concentração de respostas recaiu sobre o freqüentar a religião Católica – 68.63% – contra 14.42% de religiões protestantes e evangélicas (Batista, Assembléia de Deus, Igreja Universal do Reino de Deus, Renascer, entre outras) e 9.44% de outras religiões (Budista, Espírita, Umbanda e Candomblé, entre outras). Embora esperado, não deixa de ser interessante o fato de o maior número de respostas do universo pesquisado recair entre os que freqüentam a Igreja Católica. Não apenas pelo fato de ser tradicionalmente a mais significativa em termos de adeptos na história do Brasil, mas também por se configurar em um tipo de religião que, por muito tempo, figurou como a religião obrigatória no país e ainda detém vínculos quase oficiais e em muitos casos exclusivos com o Estado nacional.

Outro elemento é o fato de o catolicismo ser a Igreja que detém os laços mais frouxos em relação aos fiéis e aos costumes e rituais ligados ao exercício social cotidiano. Apesar, é claro, de a mesma ter sofrido modificações de suas atitudes, a partir da metade da década de 1990, com a emergência e prática do segmento carismático no seu interior, como uma tendência que busca recuperar os fiéis através de um retorno ao sagrado e pelo fanatismo religio-

so associado a um processo de mercantilização midiático. Diferente de outras religiões, como o conjunto aqui denominado de religiões evangélicas, que primam por um rigoroso controle na vida dos fiéis, e uma grande dissociação entre práticas religiosas e práticas cotidianas da vida comum. O que parece impor a estas últimas uma submissão às primeiras, consideradas como principais e como norteadoras morais dos seus fiéis.

Uma população com renda entre 6 e 20 salários mínimos, e com uma educação formal situada entre o ensino médio completo e superior, apresentou-se ao trabalho, com um total de 62.87% dos indivíduos que responderam e devolveram os questionários considerados válidos para a pesquisa, bem como da amostra posterior para o aprofundamento em entrevistas abertas. Em sua maior parte constituída por profissionais liberais, comerciantes, empresários e militares, além da grande participação de aposentados, donas-de-casa e estudantes. O número maior de respostas, que retratam o nível de renda, de escolaridade e o perfil das profissões dos informantes, vieram de entrevistados situados no que se convencionou aqui chamar de classe média urbana.

A configuração de um problema sobre a não similitude da distribuição dos entrevistados segundo as faixas de renda e a escolaridade a partir dos padrões existentes na sociedade brasileira, contudo, revelou-se para este trabalho como um elemento importante de análise. A motivação da classe média em responder a esse tipo de questionário tornou-se um dado interessante por, aparentemente, ser entre esse segmento que se configura uma maior sensibilidade ao novo e a uma ambigüidade em relação aos padrões de tradição a que potencialmente estão inseridos enquanto habitantes de cidades específicas.

Gilberto Velho (1986: 86 e 89) trabalhando com segmentos de classe média da cidade do Rio de Janeiro revelou os desencontros dos indivíduos que a informam diante do domínio público e uma tendência à centralização em torno de um conjunto de valores em que a sociabilidade de caráter mais intimista é o valor-chave de compreensão. A tensão entre os espaços público e privado parece nortear assim a avaliação do ser sujeito no mundo, através de uma fragmentação acelerada das esferas de vida social e cultural em que estão inseridos.

A classe média desta forma, ao se colocar prontamente para as respostas solicitadas em um questionário sobre a relação luto e sociedade, mais do que as outras de *status* social mais baixo e mais alto, manifesta a sua inquietação com os processos por que passa a sociedade nacional nestes últimos anos. Processos que a atingem, a tencionam e a colocam em choque com as regras de etiqueta que parecem não mais satisfazer as práticas cotidianas, mas que ainda se encontram consolidadas no imaginário social e na expectativa de cada um, individualmente, enquanto conjunto padrão de atitudes morais.

Entende-se aqui por etiquetas um conjunto de regras repassadas a um indivíduo ou grupos de indivíduos, por meio do aprendizado sobre como comportar-se e sobre qual o verdadeiro lugar de cada pessoa no intercurso social diário. Este conjunto de regras culturais define, em última instância, as necessidades sociais aceitas e as inaceitáveis e, de algum modo, o que o indivíduo pode ou deve fazer a cada momento ou em cada relação dada.

A diferenciação das esferas da vida social cotidiana (Simmel, 1986 e 1986a), ao inserir novos elementos que provocam a emergência de atitudes mais individualizantes nas relações sociais, contra atitudes mais comunitárias

e tradicionais, parecem ter gerado na classe média, principalmente, mais do que nos demais segmentos socioeconômicos, um desconforto processual e uma ambivalência de sentimentos e significados relacionados com as formas de viver em sociedade. Em especial àqueles ligados aos ritos de passagem traumática, como os que se configuram com os rituais da morte e do morrer e os rituais do sofrimento. O que pode significar um tipo de necessidade de exposição das trajetórias pessoais e dos desencontros sociais em um assunto considerado tabu. Pode ter o significado também da angústia de não ter respostas sociais adequadas a questões que são tratadas freqüentemente como individuais e subjetivas, e portanto como não fazendo parte do dia-a-dia dos sujeitos em relação na sociedade mais ampla. Pode ter o sentido, ainda, da solidão que parece mascarar o cotidiano de quem sofreu a experiência do processo doloroso da perda de entes queridos. Qualquer dos caminhos sugeridos é possível de configurar como um indicador, entre outros, dos impasses por que vem passando a sociedade brasileira urbana nos últimos anos.

É sobre as camadas de classe média urbana, prioritariamente assim, que este livro irá se debruçar, na busca de compreensão dos processos e mudanças comportamentais por que passou e continua a passar a sociedade brasileira, neste início de século. Tem por base analítica o ritual do sofrimento de um indivíduo que sofreu a perda de um ente querido, ou as representações sociais sobre os significados do processo de luto.

Este livro é composto por cinco capítulos. O primeiro, intitulado *A constituição de uma nova sensibilidade*, indaga a conformação atual do homem comum, urbano, de classe média, no Brasil, através da compreensão de um conjunto complexo de práticas, usos e costumes sociais que intermediam e orientam o agir individual de quem

sofre uma perda. O segundo capítulo possui o título de *A morte e o morrer*. Discute as noções de morte e do morrer e as modificações por que vem passando a sociedade brasileira nos últimos anos do século XX, para compreender como os indivíduos entrevistados se colocam em relação aos dois processos no Brasil atual. Como encaram o sentimento de luto e que modificações eles apontam para a história recente dos costumes funerários na cultura brasileira.

O terceiro capítulo discute *A perda e o sofrimento* enquanto categorias analíticas expressas pelos informantes. Nele se procura entender o processo de ação social e a construção de significados e tentativas de nomeação, reais, imaginárias e relacionais sobre a perda, o luto e o sofrimento, a partir dos depoimentos de informantes. O quarto capítulo chama-se *Viver o luto*. Nele se compreende como os informantes vêem, sentem e exprimem a vivência do luto, e as dificuldades e facilidades das relações sociais advindas da experiência deste processo, no Brasil urbano atual. O quinto capítulo, por fim, intitulado *Tempos do luto*, compreende como os informantes entendem o processo de luto, através de uma comparação com os aspectos sociais e pessoais vividos ou por eles imaginados, do passado recente e do presente brasileiro.



1

A constituição de uma nova sensibilidade

Este capítulo indaga sobre como é sentido o luto na sociedade brasileira urbana atual. Faz um contraponto entre o imaginário do homem comum e as mudanças sociais ocorridas em relação ao trato da morte e o sofrimento por uma perda no Brasil. Busca compreender as relações entre luto e sociedade. O ritual do sofrimento é o ponto central da reflexão.

O conjunto complexo de práticas, usos e costumes sociais que intermediam e orientam o agir individual de quem sofre uma perda é a definição aqui utilizada para o termo ritual do sofrimento. A construção social do sofrimento passa pelo emaranhado de ilusões e expectativas formadoras do sujeito, e por como a sociedade cria e estabelece os processos integrativos necessários à sobrevivência do social a partir dos indivíduos¹. *

Interessa compreender neste livro como os indivíduos interagem no social, como pessoas singulares ou como grupos, e como exercitam no cotidiano a tensão entre o ser e estar socialmente definidos. Por ser entende-se, aqui, o conjunto de representações afirmativas do eu enquanto

[1] Ver, entre outros, para uma discussão metodológica sobre a dor e o sofrimento social: Burkitt (1997); Koury (1999); Mauss (1974 e 1980) e Ricoeur (1994).

1 pessoa única e ao mesmo tempo integrante de um conjunto moral e, por estar, o conjunto de regras e valores integrativos definidores da posição do indivíduo na sociedade e da margem de suas expectativas no social.

Este capítulo discutirá a questão de como é visto e sentido o fenômeno do luto, através da criação de interseções entre o imaginário individual e social, e as mudanças sociais e comportamentais vivenciadas no trato da morte e do morrer no Brasil. A análise de expressões emitidas por regras de etiquetas desenvolvidas por colunistas sociais em revistas nacionais dirigidas para um público com perfil de classe média urbana, bem como as narrativas de informantes entrevistados e dados de um questionário padrão, serão as fontes principais de interpretação. Além de passar em revista conceitos psicanalíticos, tratados e comentados à luz das ciências sociais.

Na coluna Modos e Maneiras de um magazine feminino (*Claudia*, maio de 1994: 10), uma leitora descreve sua mágoa com a escassez de atos de solidariedade recebidos: “De uma amiga ouvi, espantada, que luto não se usa mais. Será verdade?”, e inquieta indaga: “O que se deve fazer quando uma pessoa próxima de um amigo falece?”. A redatora da seção busca explicar a falta de solidariedade pela sobrecarga de atividades e correria da vida atual, embora indique como correto uma manifestação discreta quando um amigo perde um ente querido. O que pode ser na forma de uma rápida visita, um cartão, ou com a presença no enterro ou na missa de sétimo dia.

A mágoa e a inquietação expressa pela leitora quanto à falta de solidariedade ao sofrimento de quem passa por uma perda, e a resposta da redação, mostram uma das possíveis formas atuais da vivência do luto no Brasil, isto é, a recusa ou a expressão discreta de condolências a quem

sofre uma perda e o ritual solitário do sofrimento em quem vivencia um processo de luto. O isolamento do sofrimento individual tende a se fazer, assim, em um movimento solitário e nostálgico de individuação. Processo onde se mesclam a perda de sentido do mundo e o sentimento de exclusão social, através do refreamento das ações de partilha do sofrimento alheio e o mascaramento do morrer em quem fica.

A morte e sua relação com o mundo dos vivos parece ter sido capturada por códigos outros que não os de uma sociedade relacional estudada por Roberto DaMatta (1987) no final dos anos de 1970. O distanciamento em relação ao morto e aos que o perdem parece ser a característica principal da nova sensibilidade que começa a tomar forma, mais e mais nítida, na sociedade brasileira urbana² dos últimos anos. A manifestação pública do sofrimento individual tende a tornar-se estranha ao cotidiano do homem comum, de classe média, embora este conviva ainda com a indignação por esse estranhamento.

O estranhamento da demonstração do sofrimento em público parece vir se consolidando como tendência de universalização de uma nova sensibilidade no trato das emoções, particularmente do luto, no Brasil atual. Os segmentos médios mais intelectualizados são os que mais vivenciam tal tendência que, de certa forma, permeia a totalidade do social, causando indignação, temor e ambivalência no comportamento do brasileiro. Embora práticas relacionais desindividualizantes continuem a existir e sejam fortes ainda em diversos segmentos e instituições sociais brasileiras³.

[2] Que responde por mais de 80% da população brasileira, segundo dados do IBGE (2000).

[3] Sobre usos e costumes no trato da morte no Brasil ver, além de DaMatta (1983), Martins (1983), Poliello, Pessoa & Pompa (1987), Rodrigues (1983), Carneiro da Cunha (1978), entre outros.

pergunta
o questionário

As respostas dos informantes à pergunta sobre qual deve ser o comportamento de uma pessoa em trabalho de luto indicam este sentimento de distanciamento público de expressões de emoções, especificamente, aqui, em relação ao sofrimento vivido durante o processo de luto, na sociedade brasileira urbana atual. A "discrição" foi indicada por 77.60% dos informantes, como o comportamento ideal de um sujeito enlutado. O ser discreto no lidar com o seu sofrimento, em público, é a tônica dominante de um discurso que parece revelar a expressão de emoções através do luto como uma espécie de vergonha. A demonstração do sofrimento parece anunciar ou denunciar a idéia de fracasso e de medo de ser visto pelos outros através desta idéia.

Para 15.34% dos informantes, porém, o comportamento do enlutado deve ser o de encontrar apoio na tradição que trata do luto, nos diversos grupamentos e instituições sociais. Para estes, a tradição parece assegurar uma forma de assentamento social que assevera o apoio a um sujeito específico em uma crise vivida. O que permite o desenvolvimento de mecanismos de legitimação e sustentação do indivíduo em compasso de sofrimento na sociedade.

A não existência de um comportamento ideal para uma pessoa que esteja vivendo uma situação de luto, porém, é informada por 7.06% dos informantes. O comportamento do enlutado, assim, depende da proximidade da pessoa com o ente querido morto. Depende, por exemplo, das relações afetivas, morais e ideológicas para com ele, entre outros possíveis entornos que permeiam o sentimento e a forma de expressão de um sujeito em uma experiência de luto.

Ser discreto, deste modo, não significa que o indivíduo não esteja envolvido em seu sofrimento, que não viva a perda do ente querido, mas que este sofrimento é pessoal, e diz respeito apenas àquele que o sofre. O sofrimento não

comportamento social não expressa necessariamente
que se sente.
a expressão social do 22 enlutado pode ser de
descrição diante do social, mas seu sofrimento
pode estar muito presente.

como
o fato
expressar
o luto
stivesse
e tornando
go não
ão bem
visto o socialmente.

interessa a ninguém mais do que a este alguém personalizado que o vivencia. A distância entre o sofrimento pessoal e o comportamento deste ser em dor no espaço público é ressaltada na informação de quase 80% dos informantes sobre o comportamento discreto do enlutado, como uma forma de se salvaguardar socialmente e livrar-se de afirmações sociais que parecem ter o poder de denegrir sua imagem pública.

A exposição pública do sofrimento se vê mesclada, assim, por uma condenação velada do sofrer em público. A ambivalência predomina. No conjunto das relações pessoais, a tendência é de uma reprovação tácita ao luto expresso publicamente, como se a dor causada pelo sofrimento pessoal de uma perda contaminasse os outros com a presença da morte⁴.

Quem sofre uma perda parece vivenciar uma situação ambivalente de, ao mesmo tempo, se indignar por não ter a solidariedade esperada e por se encontrar só em seu sofrimento, de impor a si mesmo uma censura, recolhendo a sua dor para dentro de si e internalizando o seu sofrimento, tendo vergonha do seu estado. O trabalho de luto passa a ser, desta forma, muito mais lento, podendo levar à anomia e à condenação pessoal. A idéia de fracasso e de desilusão com o mundo e com os outros tende, assim, a sobressair com mais nitidez. O luto como expressão social é encoberto por uma espessa malha que, ao mesmo tempo que obscurece pelo estranhamento do outro e de si próprio, possibilita delimitar os contornos de sua atuação como subjetividade

[4] O luto social por figuras públicas no Brasil, como artistas, ídolos esportivos, políticos de expressão, parece ser diferente e merece um estudo mais demorado. A dor pública parece, nesses casos, agir como catarse da desilusão social e com o socialmente vivido enquanto regras e ações públicas. Lembrar, por exemplo, o luto público recente por figuras como Tancredo Neves, Ulisses Guimarães, Elis Regina, Ayrton Senna, Tom Jobim e Mário Covas.

23 dor individual / pessoal
dor pública / social

e o expulsa para dentro da pessoa. A solidão e o isolamento ministram o compasso dessa interiorização.

O sofrimento, o processo de introjeção do morto em si, que compõe o trabalho de luto, nostalgicamente processa este ritual de interiorização. [Situado como subjetividade, como império da memória pessoal do enlutado, o sentimento da perda vem sendo encoberto socialmente pela vergonha da exposição pública.] Como intimidade que, ao mesmo tempo que recusa, busca e sente falta da expressão social da solidariedade.

Norbert Elias (1990 e 1993) discute o papel da emoção vergonha na conformação da sociabilidade moderna e contemporânea européia. Afirma que a repressão à emoção foi um elemento-chave na constituição da civilização moderna. Desde o final do século XVIII, e a partir do século XIX, principalmente, a base social do decoro e da decência começou a ficar indizível, não nomeada, tornando-se “privada e secreta”, isto é, reprimida no indivíduo, enquanto estimula emoções negativas de desagrado, repugnância e nojo, como os únicos sentimentos aceitáveis em sociedade (Elias, 1990: 147).

Para ele, as bases da sociabilidade da civilização moderna avançou através de “uma conspiração do silêncio” (*id.*: 151). Com isso, ele quer afirmar que as bases da formação de emoções, como a da vergonha e do asco, por exemplo, são ao mesmo tempo produtos de processos sociais e históricos. São manifestações do humano em condições sociais determinadas e reagem ao processo sócio-histórico como um dos seus elementos. Fala, deste modo, de uma “economia emocional” (*id.*: 185) que circunscreve as expressões intensas de sentimento no interior da pessoa, através de uma exigência particularmente rigorosa de autocontrole. Embora não siga em linha reta e recheada de ambigüi-

dades, a modernidade confina na pessoa suas emoções, banindo-as do social “para o reino do segredo” (*id.*: 185). Este processo de confinamento é realizado através da imposição no indivíduo, desde a mais tenra idade, do aumento de uma postura reservada perante as emoções, isto é, de uma definição da pessoa através da exigência de um caráter discreto e do autocontrole.

Sentimentos mistos, socialmente gerados, de vergonha e repugnância, entram em luta no interior dos indivíduos através de proibições apoiadas em sanções sociais e reproduzem-se como formas de autocontrole. Diferente da Idade Média, onde a emotividade mais forte do comportamento era até certo ponto socialmente necessária, e constituía-se como parte integral da vida social, na Modernidade a economia emocional se faz através da exclusão. Para Elias (1990: 200) é típico do homem civilizado a proibição de tocar naquilo que deseja, ama ou odeia, espontaneamente, por autocontrole socialmente inculcado. Toda modelação dos seus gestos é decisivamente influenciada por esse autocontrole, pouco importando como o padrão possa diferir entre as nações ocidentais no tocante a detalhes.

Todos os que saírem dos limites do padrão social são, possivelmente, considerados “anormais” (*id.*: 201). O que quer dizer que manifestações socialmente indesejáveis passam a ser ameaçadas e punidas com medidas que geram e reforçam desagrado e ansiedade, e passam a lutar com os desejos ocultos da e na pessoa. Para ele, os autocontroles civilizadores, funcionando em parte automaticamente nos indivíduos, através do processo de socialização, “são experimentados na autopercepção individual como uma parede, quer entre o ‘sujeito’ e o ‘objeto’, quer entre o seu próprio ‘eu’ e as demais pessoas (sociedade)” (*id.*: 246). Encapsulados os impulsos emocionais, estes se tornam ocultos de todos os demais, “e, não raro, (visto) como

o verdadeiro ser, o núcleo da individualidade” (*id.*: 247) na modernidade.

Daí a dificuldade da compreensão do sentimento vergonha, muitas vezes confundido com o de culpabilidade, nas análises recentes do processo civilizatório das nações ocidentais. Para Helen Lynd (1961) uma distinção entre culpabilidade e vergonha tem que ser realizada. Nota que a culpabilidade envolve atos específicos, realizados ou não, e é sentida, usualmente, como específica e se encontra perto da superfície, isto é, permanece próxima ao que uma pessoa fez. É uma emoção individualista, reafirmada na e, ao mesmo tempo, reafirmando a pessoa como núcleo independente, isolada em sua centralidade. A vergonha, por sua vez, se interpõe sobre o que a pessoa é, sendo, portanto, uma emoção social que reafirma a interdependência emocional das pessoas. Na confusão do sentimento de vergonha, no interior da pessoa, o autocontrole é visto, muitas vezes, e assumido como culpa. O que provoca um maior isolamento da pessoa em seu íntimo, aumentando a sua dificuldade de expressão. A verbalização de sentimentos se torna interdita, a não ser como medida reparatória de um mal-estar permanentemente renovado em sua relação com os outros e consigo mesmo. O que parece só fazer aumentar o sentimento de vergonha e inadequação muda, porque não compreendido, anônimo e indizível.

Para Harkot-de-la-Taille (1999: 26 e 27), o sujeito envergonhado vive duas formas diferentes e simultâneas do sentimento de vergonha: como sentimento penoso de desonra e de inferioridade frente a um outro ou à própria consciência, e como uma disposição de espírito. Esta segunda é sentida como um receio de exposição e de ser objeto de juízo de um outro. De tornar-se vulnerável à ingerência deste outro por conta da possibilidade de uma circunstância específica que está ou que se considera sujeito ou que viven-

cia. É neste intercruzamento passional de inferioridade e exposição que o sentimento de vergonha se estabelece em um indivíduo social específico. Neste intercruzar-se, o valor pessoal do sujeito envergonhado, “antes relacionado com sua imagem virtual e sua imagem projetada, confunde-se. Com a desintegração de sua imagem virtual, o sujeito vive uma crise fiduciária que pode ter como consequência o desmoronamento de todo um universo de crenças pessoais: (já que o sujeito) é, na esfera pública, o que sua imagem projetada o faz parecer. O universo simbólico em que (o sujeito envergonhado) se reconhece enquanto sujeito pode ruir” (Harkot-de-la-Taille, 1999: 29).

A emoção do enlutado, o sofrimento resultante do trabalho de luto, assim, parece estabelecer-se para o indivíduo que os experiencia como um sentimento envergonhado e, como tal, a atitude de discrição enquanto comportamento público deve ser buscada. A emoção é mascarada publicamente em indiferença e parece dar lugar a uma reciprocidade fragmentada, quase mercantil, onde a pessoa se move em planos desconexos que impossibilitam a manifestação social dos sentimentos e desencadeiam o medo social da contaminação.

Pergunta do questionário

Uma outra questão presente no questionário inquiria sobre qual deve ser o comportamento de um indivíduo social qualquer, que mantenha vínculos de amizade, de trabalho ou outro com uma pessoa em processo de luto. Para (72.01%) dos informantes, a atitude dos outros em relação a uma pessoa em trabalho de luto deve ser a de não importunar contra 18.71%, que responderam que as atitudes devem ser de dar apoio. A intermediação, porém, foi a preferência de 9.28%, respondendo que a atitude para com uma pessoa enlutada dependeria de cada caso. Dependeria, deste modo, seja do estado emocional em que se encontrasse a pessoa, seja do grau de proximidade com o

enlutado ou com o ente morto, ou outra situação específica e especial qualquer.

A atitude esperada, porém, é a de discrição. O agir discreto dos mais íntimos à perda daquele que sofreu o luto. Deve ser discreto, também, o comportamento do enlutado nos diversos trâmites socialmente valorizados de despacho do corpo e da expressão de sofrimento público no processo de despedida, como o velório, o enterro e a missa de sétimo dia. O período de nojo, como são chamados os primeiros sete dias após a morte do ente querido, ainda socialmente tolerado, cada vez menos, deve ser de completo recolhimento público. O comportamento social ou as expectativas perante o enlutado são profundamente marcados pela ambigüidade: tanto uma atitude de aparente indiferença quanto a falta do resguardo ainda continuam a chocar.

Esta ambivalência de valores e atitudes aparece indicada nos depoimentos que se passam agora a relatar, recolhidos pelo autor, de indivíduos que vivenciaram processos de luto. Narrativas diferentes que retratam o sentimento de opressão vividos na expressão de cada sofrimento, seja pela indiferença ao que se esperava socialmente como expressão de sentimento, seja pelo fingimento do não sofrer para poder sobreviver ao controle afetivo dos outros: familiares, amigos e agentes institucionais. A primeira narrativa é de uma senhora de classe média alta de Belém do Pará, que relata sua experiência de luto vivida pela perda do marido, morto em um desastre automobilístico. O trecho apresentado retrata a narração do momento do velório e o sentimento da entrevistada. Relato que vagueia entre o sofrer incomensurável pela morte do ente amado e a expressão social por ela imaginada frente a sua postura em relação aos trâmites processuais do des-

pacho do morto, do qual o velório fazia parte, e como essa postura era entendida pelos outros, familiares, amigos e próximos presentes.

Narra a entrevistada que, desde o momento que liberou o corpo para o público, para o velório,

Não me aproximei do caixão desde então. Briguei com a metade da família que queria o velório num desses cantos destinados a isso, desde que o corpo deixou o hospital. Não. Minha casa, a casa dele, dos filhos nossos, era lá que deveria ser. Falaram do sofrimento que seria depois. Que sofrimento poderia ser maior do que aquele rasgão, do que aquele rombo, do que aquele caminhão que passava, que estava passando na minha vida. Lá era meu. Lá de casa sairia. E assim foi.

O velório foi simples. Muita gente, fodam-se todos, pensei... Fiquei parada a alguns metros do caixão. Na porta do meu quarto. No umbral da porta de onde podia olhar aquele corpo querido, o corpo do meu amado secando, arroxando. As flores enjoavam, as velas enjoavam. Eu só olhava, não pensava, chegava um, chegava outro, me abraçavam, diziam: “a vida continua”, “é assim mesmo”, eu esboçava um sorriso e não dizia nada. Mulher insensível, acho que pensaram, fodam-se... Mas eu era naquele momento, eu estava insensível. Eu não acreditava, apesar de não desgrudar da porta do meu quarto onde me voltava e via a cama, e me voltava para frente e via o caixão e o meu amado que não era mais nada que não aquele pedaço de carne sem vida, murchando, cheio de flores que enjoavam.

Com um terço na mão. Imagine. Um terço na mão que a mãe dele fez questão de pôr. Acho que foi o tercinho de sua primeira comunhão, sei lá... ela achou importante. Foi importante para ela, deixei. Ele que nem mais sabia o que era isso. Mas, o corpo depois de liberado por mim não era mais meu. Dei-

xou de ser meu. A sensação era que era de domínio dos outros. Os choros circunstanciais da mãe dele, de alguns parentes, de alguns amigos, os olhares curiosos de muitos, a conversa à toa para passar o tempo, o riso de alguns em ritmo de festa que um velório parece que é... o que acontecia, porém, é que a vida continuava com o meu amado morto na sala. Na sala que ele ficava comigo, com os filhos quando pequenos, com os filhos quando grandes, com os amigos que recebíamos, com o dia-a-dia... a vida continuava e eu vendo que eu também continuava e não acreditava, não aceitava, embora muda, apenas a olhar agarrada, encostada, amparada pelo umbral onde me alojei.

A intensidade do sofrimento parece fazer sentir o morto querido como somente seu. As demais expressões tornavam-se para ela como se fossem algo que não tinha significado. Manifestações desclassificadas como expressões sem sentido para o morto, como o terço colocado entre as mãos do seu amado pela mãe dele, ou das condolências e sentimentos expressos pelos outros presentes ao velório. Ao mesmo tempo que fincava o pé e brigava com uma grande parte dos familiares para manter o velório em casa, e dizia não ao conforto de uma central de velórios, como queriam os demais parentes.

A procurada demonstração de indiferença para com o significado que os outros pudessem dar ao comportamento “insensível” que ela parecia atribuir a si mesma no seu depoimento, a partir de uma análise realizada do que os outros possivelmente pensaram e acharam de sua atitude no velório, parece indicar a importância do público, dos demais presentes, à expressão social de seu sofrimento. A sua condição social de recém-viúva e o comportamento esperado nesta situação pela sociedade, através da negação pela desclassificação do comportamento dos outros.

O segundo depoimento narra um processo de luto vivido por um rapaz de 26 anos, de classe média abastada, estudante de medicina, residente em São Paulo capital. Este entrevistado perdeu o pai, a mãe e a namorada em um acidente de carro em que ele estava no volante. Ele mesmo ficando vários meses hospitalizado. Retrata os cuidados, por ele considerado exagerados, dos seus avós, amigos, empregados da casa e enfermeiros, para com ele. Veio a saber da morte dos seus entes queridos depois de sua recuperação, meses depois, e após a revelação, os cuidados para com ele foram intensificados para poupá-lo de culpa e impedi-lo de algum gesto contra a sua própria vida.

Segundo o entrevistado,

[...] Estava cercado de pagens: enfermeiras, de meus avós, de alguns dos meus amigos de infância. Os filhos da puta impediam a coisa única que eu podia fazer, que eu deveria ter feito: morrer. Morrer!... Viver pra quê? Minha avó falou do destino. Destino uma bosta (desculpe). Meus amigos tentavam conversar bobagens, não me deixavam em paz. Não me deixavam sequer pensar. Fiquei prisioneiro e os odiei por isso.

O que eu podia fazer era entrar no jogo. Se até no banheiro eu não podia ir sozinho, porque diziam que eu estava “desesperado”, então era jogar o jogo, fingir a aceitação das regras impostas. E fingi aceitar. Fazia o jogo bem feito, nem nos meus mortos eu falava. Fingia rir das brincadeiras. Já lembrava pequenas bobagens com os amigos. Queria ver algumas fotografias dos meus pais, da minha namorada. Até isso eles tiraram de mim, como se eles não estivessem na minha cabeça, no meu corpo, em tudo. Meus avós esconderam todas, mexeram no meu armário, não tinha acesso a nada que eles não quisessem, ou achassem que eu podia ver. Não tinha acesso.

Aí então funcionavam as lembranças, nas poucas tentativas de solidão. Embora, mesmo com todos no meu cerco, eles não tinham idéia que eles, os meus queridos, recheavam todo o meu mundo, tudo era eles, tudo era e significava um não eu. Mas eu fingia. Fingia para poder escapar do cerco, para amargar a minha solidão abafada por tanta proteção e amizade. Estava cheio, mas fazer o que, a não ser fingir?

O depoimento do entrevistado fala de fingimento. O termo fingir indica aqui o ato de aparentar e dissimular. Fazer crer que é, simular ser, querer passar-se por, segundo o Dicionário da Língua Portuguesa de Aurélio Buarque de Holanda. Diz respeito para a ação de fingir e seu efeito, o fingimento. Na narrativa do entrevistado, o efeito do seu fingir tinha como objetivo “escapar ao cerco” de proteção e cuidados em que se viu envolvido desde o acidente automobilístico. Escapar ao cerco pelo ato de fingir, para ele, tinha a conotação não apenas de poupar os que com ele se preocupavam do seu sofrimento, mas e principalmente de criar espaço para articular a sua dor, a sua culpa de se encontrar à frente do volante, de ser o único a estar vivo, de ter causado a morte dos entes a ele caros. De ter acesso à solidão necessária, segundo ele, para o recordar. Fingir para fugir ao cerco de proteção que procurava afastá-lo das lembranças dos “meus queridos”, da invasão de sua privacidade, dos impedimentos de acesso a lembranças objetivas, como fotografias e objetos específicos que o fizessem recordar. Como se fosse possível evitar o seu sofrimento, pois, naquele momento singular, os mortos “recheavam todo o meu mundo, tudo era eles, tudo era e significava um não eu”.

As tentativas dos avós e de amigades para evitar a dor do neto e do amigo levaram a uma exacerbação do seu sofrimento. Muito mais do que isso, talvez, levaram a uma

impossibilidade de compartilhamento de sua dor, de sua angústia com os que lhes eram caros. Levaram ao fingimento, “para poder escapar do cerco, para amargar a minha solidão abafada por tanta proteção e amizade. Estava cheio, mas fazer o quê, a não ser fingir?”

Nos dois depoimentos acima, de diferentes contextos, as narrativas buscam situar a solidão dos sofrimentos vividos à insensibilidade aos olhos dos outros e ao fingimento. Nos dois casos tem-se em comum o incomensurável e o inominável do sofrimento de uma perda. Nas duas narrativas se tem também em comum a falta de compartilhamento objetiva, o sofrimento vivido sendo visto como totalizante e absolutamente único, de cada depoente, e a solidão necessária para o apreender nos significados intrínsecos da experiência que passavam. Bem como ao recordar, sentido como uma espécie de instrumental necessário para a introjeção dos seus mortos.

É esboçada nas duas narrativas, ao mesmo tempo, a necessidade de ter alguém para compartilhar, e a sua falta. Da outra solidão, a de não ser compreendido no seu sofrimento, e da necessidade de fingir aos outros e fugir ao cerco ou ao sem sentido de suas ações, buscando calado ou na simulação, ser encontrado, acarinhado, aninhado em uma ação de ouvir que não vem, ou que não acham, ampliando ainda mais o fechamento pela extensão do fingir ou pelo ato impulsivo do distanciamento de seu sofrimento dos demais.

O que estabelece e aprofunda a ação solitária do ser em sofrimento, e a pergunta que dirige a si mesmo, como o fez Lya Luft em um dos poemas de luto, em seu *O lado fatal* (1991a: 71): “Pode-se reconstruir uma vida estilhaçada?”, e as possíveis respostas encontradas para a questão dita de forma quase gritada: “Sobrevivo, mas pela in-

sensatez", e/ou, "Sobrevivo para que a fonte das memórias o mantenha aqui, comigo". Impõe os termos de seu sofrimento para os outros, em uma atitude que reforça o distanciamento entre o indivíduo em compasso de dor da sociedade, afirmando o individual como instância totalizante e inatingível, mas, também, como uma espécie de rogo por trás em busca de ser nominável, compreendido em seu sofrimento e em sua solidão: "[...] não me consolem: da minha dor, sei eu" (*id.*: 41).

Quanto menos lembrar publicamente que alguém faleceu e deixou sofrimento e saudades em outro alguém parece ser melhor ao social. A cumplicidade pela indiferença aparente se torna assim uma espécie de pacto onde o indivíduo fica restrito a si mesmo, e busca poupar ou desclassificar os demais como impotentes de entender o sofrimento por que passam, agindo por ou através de simulação. Os outros, também, parecem jogar com os mesmos elementos, ou acreditar nos fingimentos e insensibilidades aparentes, como se a morte e o sofrimento fossem algo doentio, do âmago de um ser individual e não existissem socialmente. Este caminho apontado de individualização parece ser a tônica moderna do processo de luto no Brasil urbano. A classe média intelectualizada, principalmente, parece viver com mais intensidade esse dilema. A indiferença e o fingimento espantam o luto no social, que se vê jogado para a intimidade do sujeito, que passa a vivenciá-los na solidão.

A economia moral do sofrimento pela perda na sociedade brasileira de hoje parece passar pelo eclipse do sofrer. Parece caminhar tendencialmente no sentido de retirar o sofrimento do social para o íntimo, como forma de deter os efeitos da individuação de quem sofre a privação e dos perigos que tal processo representa para o social.

Enfatiza as relações mercantis do individualismo, movimentadas pela idéia do ser discreto enquanto conduta do comportamento civilizado.

As regras sociais parecem passar a vigorar apenas no sentido mercantil, através do individualismo que nega a individuação como processo interativo da pessoa na sociedade. Quanto mais abafada e constrangida se encontra a pessoa, quanto mais a subjetividade for tratada como problema pessoal, íntimo e não social, como indizível, mais o individualismo parece comandar os destinos individuais. O que parece enfatizar a morte, como desilusão e como código básico de conduta, como afirmou Elias Canetti em sua conversa com Adorno (1988: 131).

Socialmente, parece, a tendência da nova sensibilidade emergente no Brasil de negar a morte e o sofrimento pela morte na esfera social vem sendo feita através de uma ênfase na morte como código norteador e ameaçador atrás das regras sociais. Configura-se no adotar o ponto de vista da resignação social como constructo possível do ser moral na modernidade. Resignação do eu constrangido na intimidade, para dar lugar ao indivíduo indiferente e fragmentado no social.

A idéia do fracasso, da desilusão do sujeito no ritual introspectivo do sofrer, impõe códigos de naturalização e anonimato à morte e ao processo social do sofrimento, evidenciando uma fragmentação de sentimentos coletivos que se expressam numa espécie de receio social de contaminação (Elias, 1989) e na vergonha de sentir-se enlutado. Afigura-se, enfim, no condenar o trabalho de luto a realizar-se como unicamente desilusão do mundo, como expressão solitária de um sujeito em descompasso, em desagregação em seu sofrimento, do social.

Efeito de decepção e engodo, da morte como universo do silêncio, a dor causada pelo sofrimento no processo de luto, constrangida e envergonhada no interior do sujeito, revela-se como nostalgia do ausente. Ausência configurada em um tempo e em um espaço singular e solidário, perdidos na memória individual do enlutado. Um estado de sofrimento moral é criado, então, como resultado das inibições impostas ou acarretadas como precaução ou como resultante de um empobrecimento de energia ao ego (Freud, 1976: 111). Processo que assemelha-se a uma espécie de paralisação de toda a iniciativa de decisão e ação do sujeito, em um movimento de ideação pessimista.

Os sentimentos para com o social e para consigo mesmo tendem a declinar como se nada valesse a pena ser feito, podendo caracterizar um estado de depressão em sua forma mais grave: a melancolia. O luto pessoal do sujeito que sofre uma perda, como consequência de sua subjetivação e falta de expressão no social, e pela ambivalência resultante na vergonha como individuação, a reprovação e o estranhamento público, constituem-se, enquanto tendência, em um delírio de expectativa. Como resultado, enfim, da não esperança e do sentimento de que algo iminente estivesse prestes a desabar sobre si.

Um hiato entre o tempo vivido e a viver é então construído como luto retrospectivo, de sua constituição como pessoa, e como luto do que se tem a viver, simbolizado em uma morte ao mesmo tempo desejada e temida. Intercessão entre o desespero e o tédio, a dor da perda subjetivada e sem expressão no social, reproduz-se como ausência de projeto.

O processo de luto tende, assim, a tornar-se melancolia. Como ensina Freud (1992), embora o luto e a melancolia apresentem os mesmos processos dolorosos, na melancolia, diferentemente do luto, a perda é retirada da cons-

ciência. O investimento do ego se orienta pela repressão através da compulsão à repetição⁵. Este movimento estabelece um grave conflito de sentimentos ambivalentes, dos quais só se pode fugir, como informa Abraham (1976: 100), voltando a si próprio a hostilidade e a amorosidade que originalmente sentia em relação ao seu objeto.

A individualização crescente das relações sociais no Brasil atual parece tender a refrear o processo de individuação do sujeito que sofre a perda, através do mascaramento da dor do sofrimento e da morte. Essa tendência social de escamoteamento da expressão pública dos sentimentos (Mauss, 1980) e a valorização da interiorização, enquanto subjetividade ou espaço da intimidade ou do privado e, nesse caso, não social por definição, cria uma predisposição permanente no indivíduo à desconfiança no outro, e por extensão, no social.

O sujeito emergente desse processo parece ser um indivíduo de atitudes ambivalentes, exposto a crises constantes de superestimação ou subestimação de sua pessoa. Exposto a se sentir facilmente decepcionado, traído ou abandonado pelo objeto amado, perdido e retirado, através do mascaramento, da consciência pública, ou social, para o privado espaço em seu interior, socialmente banal.

A interiorização do sofrimento e de todo o plexo de sentimentos, e a sua inexpressividade para o social, no Brasil de hoje, parece indicar o caminho através do qual vai se consolidando a nova sensibilidade social, construída em um movimento permanente de fragmentação das relações sociais e pessoais. Processo onde a *persona* em jogo no exercício social tende a transvestir-se naquela cuja face representa a individualização do agir, em detrimento

[5] Compulsão que em circunstâncias normais só é eliminada pela função livremente móvel do ego (Freud, 1976: 177).

das práticas relacionais que até então pareciam informar o comportamento social médio do brasileiro.

O mascaramento da dor individual no social parece tender a ser administrado pela sociedade através do princípio do desempenho (Marcuse, 1968). O agir individual no espaço público, segundo esse princípio, deve ser desprovido de qualquer elemento que venha perturbar o bom funcionamento dos papéis em representação pelos sujeitos em relação. A necessidade do bom desempenho deve suplantiar as questões dos sentimentos, normalmente tratados como pertencentes à esfera do privado, ou para a esfera do espaço íntimo.

A vergonha da demonstração pública do sofrimento ou da expressão de solidariedade, ou o não saber o que fazer com a dor da perda alheia, do outro, resulta em um automatismo de relações, movido pelo grau de afastamento ou abandono do sujeito de sua perda. O sujeito que sofre a perda, embora traga consigo um imenso desprazer (Abraham, 1976: 110), tende a relacionar com a perda o seu sentimento de inferioridade (*id.*: 114). Fecha-se, então, em sua privacidade, intensificando a sua desilusão com o mundo e consigo mesmo. Receia, ao mesmo tempo, que esse mundo perceba as suas emoções e dele reclame significados. Afasta, assim, o seu sofrimento do social, através da mercantilização das relações. Anseia silenciosamente, porém, através deste artifício, via desempenho, reencontrar o ente querido e a solidariedade à sua dor, intensificando ainda mais a sua desilusão com o mundo social.

Em uma entrevista à revista *Desfile* (1992), uma personalidade do meio artístico analisa o processo de luto por ela vivido. Relata desde as pseudo-alucinações comuns ao início do processo de introjeção no trabalho de luto, como “[...] no início ficava inventando histórias incríveis de que

ele poderia voltar”, até o aprofundamento do processo de desilusão com o mundo e com tudo o que acreditava, chegando a duvidar se conseguiria continuar vivendo sem a presença do objeto amado.

Um estado de anomia movido pelo desamparo, pela falta de vontade, pela solidão em que se encontrava em seu sofrimento, parece se instaurar. Fechada em seu sofrer, lutava pelo isolamento que permitia reviver continuamente a sua perda, e com o mundo exterior que parecia incomodado e fingia indiferença à sua privação. O mundo exterior, a “realidade”, segundo ela, a chamava de volta ocasionando um movimento duplo nela de perplexidade pela indiferença social à sua perda, e de vergonha do incômodo que o sofrimento por que passava pudesse estar causando aos outros, sejam estes colegas de profissão, amigos ou público em geral.

Sentimentos ambivalentes, então, foram intensamente vividos. De um lado, lutava pela manutenção do sofrimento, enquanto espaço privado, como uma forma de reter por mais tempo o objeto amado em si. O que significava um mergulho completo em si mesma, e um rompimento com o social. De outro lado, tendia para uma espécie de negação da dor do sofrer, para um retorno à indiferença do social com o seu sofrimento. Estes afetos opostos aumentavam o seu receio “de entrar em colapso”, de não saber “até onde iria agüentar”.

A dicotomia entre os espaços público e privado é por ela, assim, levada ao extremo, pela descrença pessoal provocada pelo luto em relação a qualquer instituição desindividualizadora, como a Igreja e a família. Restava a arte, e através dela foi possível mediatizar e elaborar o seu trabalho de luto. Foi possível através do seu exercício profissional que se impôs à sua dor e conseguiu mascarar o seu

sofrimento em público pela técnica. A técnica, a disciplina forçava-a a participar da realidade, embora para si não apenas servia de máscara à sua perda em público, como também servia como desilusão pessoal da própria ação como intérprete. No compromisso técnico não havia a arte, apenas a disciplina, e era isso que lhe exigia o social. Hoje, olhando para trás, analisando o seu processo de luto, ela afirma que foi “muito rígida” consigo mesma, e que “hoje, posso dizer que sou uma pessoa... que carrega uma marca”.

Uma visão semelhante pode-se ter no depoimento de um entrevistado que narra o processo de luto pela perda de sua esposa, vítima de câncer. Primeiro, o entrevistado⁶ relata o pouco tempo entre a descoberta do tumor no cérebro de sua esposa e a morte desta. Discorre sobre o pânico da descoberta mesclado com “um encontrar forças não sei onde” para dar esperança e conforto ao ser amado doente e agonizante.

Descreve o processo de morte de sua mulher, a dor cor-tante, o sofrimento solitário que se agudizava e o sentimento compartilhado com os pais e irmãos da esposa que, se não aliviava o seu, pelo menos o fazia sentir-se vivo. Para, a seguir, construir uma narrativa de sua trajetória de luto enquanto solidão que, embora em alguns aspectos compartilhada pelos familiares da esposa, se aprofundava a cada momento no seu interior, fazendo-o passar de atitudes dóceis a agressivas em uma mesma ação.

Segundo ele,

Foram dois meses de loucura interior, desde a morte de minha mulher. É porque tu guardas alguma lucidez tirada de onde não imaginas, senão tu entras em outra estratosfera, senão tudo desmorona

[6] Engenheiro civil, de 49 anos, sem filhos, classe média abastada, com residência em Porto Alegre, Rio Grande do Sul.

sem nunca mais conseguir juntar os pedaços. Eu passava da doçura ao mais arisco dos seres. Rompi com meus melhores amigos e amigas. Alguns estão magoados até hoje, outros voltaram, mas não são como antes. Só o trabalho me permitia esquecer, quando não queria largar tudo, romper com tudo, desaparecer. Mas sempre profissional, até demais: aí, também, embora seja o meu normal, havia um, como que, ponto da intransigência que revelava a dor a mim, em mim.

Tive casos passageiros. Todos comparativos e, como tal, fadados ao insucesso. Todos insuficientes, embora, em nível de corpo, relaxantes.

Passaram-se já dez meses. O cotidiano voltou. A tranqüilidade começa a retornar. A saudade continua, mas é mais amena. Fiz uma limpeza nos armários, dei ou rasguei algumas de suas roupas, vendi ou dei todos os livros e discos que considerávamos nossos. Estou comprando de novo. Os mesmos CDs, os mesmos livros, só que sem a marca dela.

Estou procurando me desfazer das marcas externas, não sei se tu me entendes, refiz a decoração da casa, do quarto, me desfazo das coisas nossas, embora compre, sempre, outras iguais. Remodelei também o local onde trabalhávamos, e por aí vai... Já bastam as marcas dela que estão em mim. A saudade, a falta, o carinho... (pausa) ...as marcas objetivas das coisas, acho, podem ser refeitas. Mas será isso possível? Será que eu não estarei fadado eternamente a procurar repor a ausência dela em mim. Quando olho em volta, mesmo com tudo novo e aparentemente desigual ao que era nosso, ao tempo em que ela estava viva, comigo, me sinto perseguindo refazer o que não é mais possível ser refeito, tê-la de volta. Persequindo o passado... perseguindo a solidão e o não retorno... perseguindo, acho, uma ilusão sem compartilhamento... não sei!

A irreversibilidade da perda parece ter o poder de transformar o sujeito em um ser nostálgico, como configura a suposição da narrativa acima. O continuar a viver torna-se uma espécie de renúncia ao eu encoberto pela névoa espessa da introjeção do outro, amado, perdido. O outro perdido, confundido com o eu no processo de internalização do trabalho de luto, no sofrimento em que esta elaboração se desenvolve, busca deselaborar o constructo da dor por uma perda específica para remontar-se como apenas perda. Para refazer-se como renúncia permanente de projeto pelo apego a um sentimento de privação fragmentado que a nostalgia procura rememorar continuamente. Que procura evocar sem, porém, deter-se no próprio objeto da perda, que escapa à consciência como uma perda desconhecida, como um silêncio. Como uma marca que compulsivamente parece levar para o retorno bem-vindo, para o re-constructo do eu, mas que apenas esbarra na incomensurável perda, sem objeto, sem sentido. Na desilusão do mundo pela fragmentação do eu perdido na própria perda, agora, desconhecida.

O homem individualizado, melancólico, que tendencialmente está em formação no Brasil de hoje, e os códigos de enunciação dessa sensibilidade que parece caminhar para o domínio ou universalização dos novos valores e costumes em constituição, estão vinculados à idéia dolorosa de um sofrimento, sem razão outra que o próprio sofrer. A marca que forçosamente carrega no seu desenvolvimento aparece e apresenta-se como que pontuando a existência fixa em uma dor causada pelo incomensurável sofrer por uma perda deslocada da consciência. Marca que parece ter sido forjada no prosseguir de um processo de redução ao vazio, ao estado, senão de morte, de encontrar-se continuamente morrendo (Money-Kirle, 1969: 236).

A experiência da perda assemelha-se, deste modo, no transformar em vazio todo o processo de vida. Perdido na própria perda, o objeto faz com que a privação, através da compulsão à repetição, se torne determinação, contaminando o futuro como um espaço vazio. Vazio estereotipado, como informa Binswanger (1960), que parece consumir o indivíduo melancólico em uma eterna nostalgia de um mundo compartilhado.

Saudade de uma ilusão, proporcionada pela destituição do objeto perdido em uma perda sem objeto. O que torna o sujeito em um compulsivo perseguidor dessa ilusão, a fim de transformá-la em sua própria, para de certa forma melhor poder aniquilá-la.

A melancolia não permite reconhecimento de outro eu autônomo, mesmo que seja o próprio eu do sujeito. Nesse sentido, a saudade de um mundo compartilhado, de um retorno ao ente querido irremediavelmente perdido, não passa de um estado compulsivo, alegórico, que anseia a ilusão da própria perda. O que faz, tendencialmente, da introjeção um ato sempre e repetidamente infiel: a perda transformando-se em fim, e adquirindo uma vivência independente no processo de destruição do sujeito para si pela absorção repetida da perda, como privação em si mesma.

O mundo interno do sujeito se transforma em uma série interminável de catástrofes, empurrando-o para uma solidão cada vez maior. Pela infidelidade constante da perda em e para si, age como um ser em processo de morte a cada momento e – como suas relações com o mundo exterior ainda não findaram, apesar de insistentemente o imenso vazio imposto pela perda em si o impelir para tal, – em agressão ao mundo exterior, ao social.

Através do princípio de desempenho, nega a si próprio e aos outros em relação. Amplia o espaço de solidão pela

instrumentalização das ações que mobilizam as relações mercantis através da concorrência. A infidelidade ganha, assim, importância como regra de conduta, e a indiferença ao outro como a si próprio em processo civilizatório.

A nostalgia que parece impulsionar o eterno retorno à perda sem objeto, ao mesmo tempo que se aprofunda na subjetividade, desloca o mesmo ator do social através da dicotomização entre o público e o privado. A emergência do indivíduo no Brasil de hoje parece se dar, desta maneira, pela negação das práticas relacionais de que fala Damatta (1987), e pela afirmação crescente do que Simmel (1967) chama de personalidade *blasé*. Caracterizada pela pulverização dos papéis e laços sociais desempenhados pelos sujeitos sociais, envoltos no anonimato urbano e em relações mercantis, Indivíduos que assumem ares de indiferença e enfado às relações sociais do cotidiano, e agem como deslocados do público, espaço da existência societária. Nega o outro como solidariedade, mergulhando na solidão de uma subjetividade nostálgica e contraditória: que, ao mesmo tempo que nega, reafirma o outro em si como uma perda que já não reconhece do que se privou.

O processo de luto parece evidenciar essa existência *blasé* da personalidade contemporânea e urbana de que fala Simmel. Deixa também mais claro a emergência desse indivíduo melancólico cujos projetos, aparentemente, se perderam em um círculo vicioso e nostálgico de um retorno infinito à ilusão de algo remoto, e do qual a memória retém como privação irremediável.

A descrença em fórmulas rituais integrativas do morto e do enlutado às malhas sociais fornece, assim, indicadores da ruptura das práticas relacionais na sociedade brasileira urbana de hoje, que tende a orientar o agir de toda a sociedade. Segundo o depoimento à Revista *Marie*

Claire (n. 75, junho de 1997: 163 a 168, coluna “Eu Leitora”) de uma professora curitibana, que morava com o marido carioca e o filho pequeno em Florianópolis, Santa Catarina, e que os perdeu em um acidente em um parque florestal: um eucalipto apodrecido caiu em cima do marido e do filho desta senhora, matando-os – durante momentos seguidos após o acidente

Não tive nem sequer a idéia da minha própria dor, tão grande era ela. Momentos em que blasfemei a vida, o mundo, as pessoas felizes, as crianças. Momentos em que o desespero me fez confundir as coisas, na esperança de recuperá-los, de ter de volta tudo o que tive. Quanto me custou aceitar que nunca mais os teria e nem a felicidade e o amor. Não encontrei conforto algum em nenhuma religião, com exceção momentânea na religião espírita e sua teoria da reencarnação. Mas no final estava sempre só comigo mesma. Por mais que algumas teorias confortem, na prática estou completamente só.

A ambivalência das atitudes individuais perante o morrer e a dor quase física da privação configura-se como ênfase, nesse processo de dessacralização dos processos integrativos da pessoa na sociedade. O não saber agir quando o luto ou o processo do morrer atinge alguém, como um ser que sofre a perda ou como o outro que a assiste; o desconforto público de ter o sofrimento pessoal exposto a outros ou no presenciar as emoções alheias; a impotência para atos de solidariedade ou para a procura de conforto social, parecem evidenciar o processo de individualização acelerada do brasileiro médio atual.

A individuação a que alguém se vê sujeito pela privação parece ser transformada, enquanto tendência, em vergonha, na sua expressão pública. Vivida intensamente como subjetividade, isto é, como um espaço de intimidade onde a nostalgia do perdido se estabelece, ou como um ou-

tro sem identidade e sem retorno. A individuação tende a se processar, deste modo, negando a si mesma pela afirmação da individualização.

Enquanto nas sociedades relacionais o processo de individuação é identificado e sujeito a regras e ritos sociais, onde fórmulas rituais explícitas retomam e remontam o ator à sua performance social, reintegrando-o à sociedade (Mauss, 1974; Durkheim, 1996), na sociedade brasileira atual parece se instaurar, ao lado da indignação e da ambivalência do agir, comuns aos processos de mudança de costumes e tradições, um processo em que a individuação como momento privado é excluída do social. Onde o movimento de individuação é constrangido para o interior do sujeito que passa a relacionar-se e a agir publicamente através da negação da expressão de sentimentos para si e para com os outros, através da indiferença.

“Nos tempos modernos não há mais protocolo rigoroso para a espera”, afirma a consultora da seção Modos e Maneiras da Revista *Claudia* (julho de 1994: 8), em resposta à inquietação de uma leitora pela conduta do seu companheiro de muitos anos que quer esperar um ano de luto pela ex-esposa, para oficializar a união. O caso da “mineira ansiosa”, como se identifica a leitora, parece deixar transparecer importantes indícios sobre a conduta ambivalente em que se acha exposto o brasileiro médio à demonstração pública de seus sentimentos.

A questão dos sentimentos é tratada com uma linguagem que denota indiferença, de um lado, como regras de etiqueta e como um claro princípio de desempenho. Pergunta a leitora: “Pelas regras de etiqueta, quanto tempo deve esperar um viúvo para se casar novamente? O mesmo vale para homens que já estavam separados da mulher?” De outro lado, ao distanciar o sentimento agora

tratado como regra de etiqueta, como um fato social, público – a morte da ex-mulher do seu companheiro – exclui qualquer emoção, mesmo em forma de culpa, do indivíduo que sofreu a perda (seu companheiro), do processo racional de interação social. O que significa impor uma aura de irracionalidade ao sentimento do sujeito, de querer aguardar um ano da morte da ex-esposa para poder oficializar um casamento que já existe na prática. Irracionalidade a que o outro se deve opor, e sobre a qual, se não houver quebra de nenhuma etiqueta ou regra de comportamento socialmente esperado, deve também seguir o companheiro, como prova de que a marca deixada pela ex-esposa foi totalmente superada. Marca que, se existe ou não, parece ser indiferente se privada, se armazenada no íntimo, como uma questão subjetiva do sujeito em relação. Se ela se torna pública, se aparece, ameaça.

A individuação do sujeito no trabalho de luto por sua ex-mulher parece ter trazido à tona a marca da antiga relação, que necessita ser indiferenciada como etiqueta para não ameaçar a relação atual de anos por culpas, remorsos ou dor existente. Guardar luto, nesse caso, para a leitora que indaga, é expor publicamente a chaga privada do casal que já vivia uma relação anterior à morte da ex-esposa, e de sua própria insegurança enquanto companheira, do seu íntimo, de sua subjetividade.

A individualização obtida pela indiferenciação, pela negação da individuação enquanto processo social, repõe ao sujeito como psicologia à individuação enquanto processo privado. Como um mal, como uma angústia, como marcas, quase doenças pessoais, que condicionam o agir individual. Como biografia, vista como o processar angustiante das privações de um sujeito que sente falta de algo que não sabe o que é, como marcas pulverizadas de uma ilusão que teima em repetir-se continuamente.

Através da psicologização dos sentimentos, se domestica o processo de individuação, agora encarado com mal civilizatório (Marcuse, 1968; Caruso, 1989; Freud, 1974). A intimidade enclausurada no privado assemelha-se a um remontar contínuo, através de uma espécie aparente de destinação última, como um desejo indiferenciado, como algo sempre ainda por vir e sempre já perdido. Como o lugar da impossibilidade de realizar a ânsia por um fim. Do vazio, da indiferença, da individualização dos sujeitos que se protegem publicamente como negação de si mesmos. Como personagens *blasés* que fazem, de modo ambivalente, do *noir* de suas emoções, a própria ação social, através do princípio de desempenho e da domesticação da individuação.

A crescente descrença nos rituais sociais de integração do sujeito em processo de individuação, que tendencialmente vem tomando conta do modo de ser brasileiro, hoje, sobretudo entre a classe média, e a individualização emergente, coloca em evidência para análise a questão da fragmentação da pessoa enquanto indivíduo em sociedade. Toda uma carga simbólica parece recair sobre o sujeito que se move de modo contraditório entre os sentimentos de indignação e indiferença. Indivíduo que parece recusar as regras relacionais tradicionais, ao mesmo tempo que se sente inseguro e incapacitado para tomar posições no interior de regras higiênicas e aos moldes do mercado. Regras que o inviabilizam em função de um individualismo pulverizador da pessoa no social.

pergunta de questionário

É o que apresenta as afirmações à pergunta do questionário sobre como o sujeito que vivenciou uma experiência de luto se definiria depois da perda. Esta questão foi respondida por 1.209 informantes. Para 51.78% deles, após a perda, ficou um enorme sentimento de vazio, nunca viven-

ciado anteriormente; seguido por 25.06%, que responderam que depois da perda houve uma quebra nas relações familiares, e 7.78% que informaram o rompimento com a religião. Houve, também, a afirmação de mudança nas condições de vida após a perda, emitida por 8.60% dos informantes, e uma melhor compreensão da vida foi enfatizada por 6.78% dos respondentes.

É interessante verificar que 84.62% dos informantes que responderam ao questionário afirmaram uma tendência a um aumento da solidão pessoal em seu trabalho de luto. Confirmaram, também, o aumento do seu sofrimento através de um progressivo descrédito individual, com respeito às instituições desindividualizadoras. Falta de crédito motivada por vários fatores. Movida pela quebra da confiança nas mensagens emitidas dos dogmas de fé, através de instituições religiosas. Ocasionada, também, pelo rompimento das relações sociais na família ou nos códigos em que se assentavam os padrões de amizade. Ou impulsionada, ainda, pela desilusão com o trabalho ou com a arte desenvolvida. O que configura o vazio proporcionado pela perda como um ato inominável que percorre e corrói os sujeitos que a vivenciaram e as suas relações institucionais e societárias. A não sociabilidade da dor interna causada pelo sofrimento é aprofundada, entendida, cada vez mais, como um espaço de intimidade. Espaço privado, diferenciado do público e social.

A nova sensibilidade emergente e em vias de consolidação desse novo ser brasileiro, deste modo, tem suas fronteiras delimitadas pela domesticação do espaço privado, enquanto intimidade. Sem negar, contudo, que as instâncias desindividualizadoras, como a família, a Igreja, os partidos, a comunidade e grupos, entre outros, continuam a existir e ainda exerçam forte ação em grandes segmentos

da sociedade brasileira, a tendência à dessacralização e à individualização cresce e parece construir códigos universalizantes que contaminam todas as esferas simbólicas da sociedade.

A domesticação do espaço privado estabelece parâmetros para a consolidação de novos códigos de individualidade. O individualismo vem se constituindo através do controle social dos processos de individuação. Processos perigosos por excelência para o social, pela revolução que parecem provocar nas pessoas, que passam a ver o mundo a partir dos próprios sentimentos, quer sejam de perda, quer sejam de júbilo, ou outros mais, nelas exacerbados.

Através do controle é possível, inclusive, pensar as emoções como um dos pontos de sustentação da nova sensibilidade em conformação, pela centralização do individualismo. As emoções tidas como fundamento do indivíduo enquanto instância privada são apropriadas pelo social como expressões do desejo pessoal e, como tal, convenientemente tratadas. Apropriadas e tratadas, quer como relações mercantis próprias ao consumo, quer enquanto questões específicas do individual, do privado, do eu. As emoções são domesticadas pela negação da subjetividade enquanto esfera própria do social, através de uma nova roupagem de sentido econômico ou de sentido psicológico e psicanalítico. Por essas roupagens, a individuação enquanto processo é recuperada pelo social, e os impasses nas pessoas que os vivenciam domesticados. A pulverização da pessoa, através da fragmentação de papéis, conduz para uma radicalização do individualismo nas relações sociais. Os indivíduos expostos a si mesmos tendem a fechar-se em sua solidão, desvinculando a sua subjetividade, ou tentando desesperadamente desvinculá-la das interações sociais, do seu ser em público.

O mundo interior e o mundo exterior tendem a tornar-se absurdamente antagônicos. Embora a trajetória do sujeito, sua biografia, seja produto do intercurso entre os dois mundos, o mundo exterior, enquanto espaço social por excelência para o individualismo, torna-se o lugar da desilusão, da “realidade”, onde as fantasias do sujeito, as ânsias e os desejos mais íntimos de reencontro do outro e de si mesmo, são desfeitos ou remetidos de volta ao próprio eu, numa espécie de repetição compulsiva⁷. Esta repetição, porém, se por um lado aprofunda o distanciamento entre o privado e o público, enquanto instâncias do eu, por outro lado, inaugura os novos parâmetros em que se move e se consolida a sensibilidade individualista emergente.

O processo de escolha que parece recair radicalmente sobre os indivíduos arma como cenário o desempenho. Este, encarado como produto da desilusão sempre renovada do possível encontro dos dois mundos, o privado e o público, e da indiferença dela resultante. O que parece fazer aumentar a distância do eu nos processos interativos e como consequência aumentar sua solidão. Ampliar a desilusão pessoal e, conseqüentemente, o processo de indiferença para si e para os outros.

A pessoa, então, parece encontrar-se mais exposta em sua solidão e em sua luta contra o social e, contraditoriamente, pelo social. Mesclado pela ambivalência, o sujeito em ação tende a olhar com um relativo desprezo a tradição e os velhos costumes e rituais de integração do indivíduo à sociedade. Repete, ao mesmo tempo, uma certa saudade indefinida, sem mais tempo nem espaço identificáveis, e se torna portador de afetos de indignação e temor.

[7] Em um trabalho anterior do autor, Koury (1999a) discute mais profundamente as noções de mundo interior e mundo exterior.

Confuso e confundido, no hoje, pelo processo de higienização dos valores, das regras e das normas de conduta e comportamento social a que se vê sujeito e ator.



A morte e o morrer

O depoimento de um entrevistado¹ sobre o acompanhar diário do morrer da esposa, vítima de câncer, apesar do aparente apelo sentimental nele incluso e o alto tom de angústia compartilhada a cada novo estágio da doença, abre este capítulo como uma espécie de epígrafe. Segundo ele,

A morte chegou lenta na nossa vida. Por incrível que pareça, todo o processo significou mais no nosso amor. Cada passo da doença eu me agarrava mais a ela, mais alento amoroso eu tinha, nós tínhamos... Meu corpo colava no dela para dar calor, pra passar a dor dela pra mim, pra aliviar ela, e isso me aliviava, me aliviava e era um ato de amor. Eu e ela nunca fomos tão um só. Até o fim, quando a tomaram para o hospital e para a morte.

A narrativa contém um elemento comum a muitos processos do lidar com a morte no Brasil urbano do final do século XX. Este elemento comum referenciado é a morte higiênica ou, segundo as categorias elaboradas pelo historiador Philippe Ariès (1983) no seu estudo sobre a morte e o morrer no ocidente, *A morte interdita*². Por morte interdita, Ariès entende o processo através do qual se institui no social contemporâneo a cultura mortuária vista através e

[1] Vendedor propagandista de 38 anos de idade, viúvo há quase três anos, na época da entrevista, realizada em outubro de 1999, e residente na cidade de Belo Horizonte, Minas Gerais.

[2] Quarta categoria analítica elaborada por ele em seu estudo. As outras três são: a morte domesticada, a morte de si mesmo e a morte do outro.

sob o controle do saber médico. Nesse processo, a morte é vista no embate com a possibilidade de cura, e como um fracasso tecnológico e humano momentâneo. A luta contra a morte se passa cada vez mais no interior dos hospitais, reino de um saber técnico e instrumental, para onde são levados os pacientes. A morte passa a ser interdita, encarada como vergonha ou como fracasso pessoal ou institucional.

Ariès (1967) discute as mudanças nas atitudes perante a morte nas sociedades ocidentais, principalmente as mudanças ocorridas nas culturas funerárias dos Estados Unidos³ e de países como a Inglaterra e a Holanda. A sua atenção, porém, se volta para o movimento que se desenvolve com intensidade nas sociedades francesa e espanhola, após a Segunda Guerra Mundial. Para ele, a nova sensibilidade que vem se esboçando a partir dos anos de 1950 nas sociedades industrializadas, e que se aprofundou mais em países como a Inglaterra, Holanda e Estados Unidos, pode ser analisada em torno de três temas. O primeiro está associado à espoliação do moribundo, o segundo à simplificação do ritual funerário, e o terceiro à recusa do luto.

Espoliação aqui tem o sentido de desvio do direito daquele que está a morrer. Segundo Ariès (1967: 174), "o novo costume exige que se morra na plena ignorância da sua morte. Já não é apenas um hábito introduzido ingenuamente nos costumes. Tornou-se uma regra moral". Como regra tem se tornado a abreviação e a impessoalidade dos ritos funerários. Deixou-se progressivamente de velar o corpo na casa onde viveu o morto; do hospital se vai para uma casa de velórios próxima ao hospital, se não no próprio hospital, ou próxima ao cemitério, se não no próprio cemitério. Deixou-se também de praticar o longo

[3] Ver, também, Milford (1963), sobre o processo de morte nos Estados Unidos.

cortejo fúnebre; hoje, quando presente, se situa no próprio cemitério onde se irá enterrar o corpo morto, e o cemitério tende a deixar de ser um local da morte para vender a idéia de um lugar para o bem-estar dos vivos.

Os rituais religiosos de corpo presente, bem como os cultos e missas de sétimo, trigésimo dia e um ano da morte do ente querido também parecem ter-se deixado abrandar. Em muitos casos foram suprimidos os cultos de corpo presente, bem como o de trigésimo dia da morte. A tradição ainda mantém, em muitos casos, a missa de sétimo dia e a de um ano de morte. Abandona-se, porém, as expressões públicas de sofrimento, e as novas convenções configuram-se no exigir que “se oculte o que outrora era necessário expor ou mesmo simular: o desgosto” (*id.*: 186).

No processo contemporâneo de interdição da morte, segundo a análise feita por Ariès, a morte parece ter-se tornado um tabu, uma coisa inominável, na qual não se deve falar em público nem tampouco obrigar os outros a fazê-lo. A morte parece ter se tornado o principal interdito do século XX. “A sociedade inteira comporta-se como uma unidade hospitalar. Se o indivíduo agonizante deve vencer sua perturbação e entregar-se atenciosamente à equipe médica, os que o choram devem ocultar o seu desgosto, renunciar a uma solidão que os trairia e continuar a sua vida de trabalho e lazer sem qualquer interrupção. De outro modo, poderiam ser excluídos. Não se chora — diz Gorer⁴ — senão na privacidade, tal como nos despimos ou repousamos privadamente (*id.*: 188).

[4] Ariès cita o já clássico artigo de Geoffrey Gorer sobre os costumes mortuários contemporâneos na Grã-Bretanha, intitulado *The Pornography of Death*, publicado em 1995 na revista *Encounter*, e republicado como apêndice em Gorer (1963). Segundo Ariès (1974), Gorer teve o mérito de ter sido o primeiro a formular a regra moral da interdição da morte, da visão da morte como tabu, presente na civilização industrial.

Este capítulo pretende discutir as modificações por que vem passando a sociedade brasileira nos últimos anos. Como os indivíduos entrevistados por esta pesquisa se colocam em relação à morte e o morrer no Brasil atual, como eles encaram o sentimento de luto, e que modificações na história recente dos costumes funerários na cultura brasileira apontam, se direcionam ou sentem falta? Estas são algumas das questões que aqui se pretende analisar.

A morte e o morrer no Brasil

Será que as categorias analíticas construídas para o estudo da sociedade ocidental contemporânea (Morin, 1977; Hertz, 1960 e 1970; Thomás, 1983 e 1987 e, principalmente, Ariès, 1974) ajudam a compreender o caso brasileiro? Pode-se argumentar, de um lado, que o Brasil é fruto de um processo colonizador e produto da própria maturação da Europa Ocidental desde o século XVI. Neste caso, o Brasil faz parte do espólio e do legado europeu, sendo parte integrante, portanto, do mundo ocidental moderno e contemporâneo. De outro lado, porém, no processo formativo da nação brasileira, certos traços e conformações do passado que emolduram as relações travadas internamente desde a sua gestação permanecem, marcando sua singularidade enquanto cultura e organização social a cada momento e movimento societal.

Rupturas e continuidades configuram as possibilidades históricas de conformação da sociedade brasileira. Para os estudiosos, é buscando os vínculos passados ainda existentes no presente, e perguntando o porquê ainda e sua existência real, imaginária, ou redefinida, que se possibilita a compreensão e o detectar não apenas da história desta formação social, mas também o jogo cultural.

político e econômico das forças sociais em movimento interno e suas relações internacionais.

Forças internas que remetem, refletem e reconstroem continuamente a singularidade e a especificidade de sua experiência cultural, ao mesmo tempo que fundam e são fundadas por relações internacionais presentes desde seu processo gestativo e formador. Frutos de legados, trocas e embates estabelecidos com culturas e organizações societárias fundamentais à sua construção enquanto povo e nação. Bem como os projetos, desejos, sonhos e lutas que orientam rupturas e conformações novas sobre o já anteriormente instituído.

Neste sentido, as categorias elaboradas pelos estudiosos europeus, e principalmente as de Ariès, construídas para entender as atitudes perante a morte e o morrer na Europa e nos Estados Unidos, ou nos países industrializados do Ocidente, servem também para informar sobre a cultura funerária no Brasil. Pelo legado europeu e de seu embate com outras culturas presentes, como a africana e a indígena, que influenciou a formação do país desde a colônia, e as relações estabelecidas internacionalmente após sua independência. Bem como as instituições internacionais, como as igrejas, principalmente a católica, presentes na conformação do pensamento ocidental no seu veio judaico-cristão, e as idéias e ideais culturais, estéticos, acadêmicos, científicos e tecnológicos do Ocidente, que influenciaram os embates presentes na configuração e consolidação de um pensamento nacional. É impossível, assim, buscar uma compreensão de um pensamento brasileiro e das atitudes de sua população, sem situar a história de sua singular formação social a nível internacional, especificamente ligado à cultura européia.

Para situar as atitudes em relação à morte no Brasil, se passará em revista alguns trabalhos de historiadores

que, ou trataram diretamente da questão das atitudes perante a morte e o morrer no Brasil ou, ao retratarem o cotidiano do século XIX, tocaram e apontaram movimentos para a mudança nos costumes e representações no interior da cultura mortuária no país. O século XIX é entendido como fundamental para a compreensão dos rumos traçados para os processos no desenvolvimento e consolidação do indivíduo e da sociedade contemporânea ocidental e, aqui, especificamente, brasileira⁵.

Para a maioria dos autores trabalhados, a morte até meados do século XIX no Brasil era vista como uma espécie de rito de passagem entre a vida física e a vida atemporal. Comandados pelos rituais e crenças religiosos, o sentimento e o agir em relação à morte e o morrer eram orientados no sentido de uma busca de garantia de um bom lugar na vida eterna, e, neste sentido, para uma preocupação com a preparação individual para se morrer bem. A noção de boa morte, presente, sobretudo, no imaginário cristão católico desde a Idade Média Européia, está baseada em uma estrutura imaginária de troca. Estrutura imaginária onde os valores simbólicos afiguram-se como sendo inseparáveis dos resultados materiais e sociais que a permeiam e os fins que persegue.

É formada por uma rede de relações complexas entre o moribundo, os que o sobrevivem, sobretudo os parentes e amigos próximos, entidades como a Igreja, intermediária fundamental entre os vivos, os mortos e a eternidade, e o sobrenatural, com toda a sua rica hierarquia e estratificação. Além dos pobres, considerados “substitutos ter-

[5] Os autores que ajudarão a elaborar uma breve síntese do século XIX brasileiro sob a perspectiva comportamental em relação à morte e aos mortos são, entre outros, Gilberto Freyre (1977); Frédéric Mauro (1980); João José dos Reis (1991 e 1997); Claudia Rodrigues (1995); Sandra P.L. Camargo Guedes (1986); Ariosvaldo da Silva Diniz (2001) e Lenilde Duarte de Sá (1999).

restres dos mortos, pois as esmolas que lhes são dadas fazem parte dos 'sufrágios' que ajudam na salvação dos defuntos. Alimentar materialmente os pobres equivale a 'alimentar' simbolicamente, com preces, a alma penada do doador que está morto" (Schmitt, 1999: 50).

A busca de morrer bem está associada assim às estratégias lançadas por alguém em vida⁶ para livrar-se da morte eterna. A morte eterna é uma noção extrema na complexa simbologia cristã. Segundo esta, no Juízo Final, os mortos ressuscitarão após um julgamento divino particular de cada pecador. Aqueles condenados ao inferno não ressuscitarão, condenados que estão ao fogo eterno.

A idéia de morte após a morte está ligada assim à idéia de inferno. Na geografia celeste (Reis, 1997: 97), os puros de espírito ganharão a vida eterna e o reino dos céus. Os sem possibilidade de salvação, a morte eterna, simbolizada pelo inferno. Esta dicotomia é quebrada, a partir do século XII, por uma instância intermediária chamada por Jacques Le Goff (1981: 386) de "inferno temporário", que dá forma à idéia de purgatório.

A idéia de purgatório, a idéia de uma instância intermediária entre o céu e o inferno, entre os bons e os irrecuperáveis surge em um momento onde o imaginário sobre os mortos deixa de lado um espaço onde se pensa a coletividade, como o exército de mortos, por exemplo, para concentrar-se cada vez mais no morto particularizado, individualizado. Um lugar fixo para as almas penadas – que necessitam, entre outras coisas, de preces, velas, presença na memória e nos sacrifícios dos vivos, para alcançarem a vida eterna, *id est*, a salvação.

Esta concepção de um lugar intermediário como um lugar de almas em processo de purificação, através da no-

[6] Ou mesmo depois de morto, através de aparições, por exemplo.

ção de purgatório, permite não apenas situar o morto como um ser individualizado, mas também possibilita uma certa tranquilidade aos vivos. As almas penadas não saem mais em exércitos a vagar pelo mundo horrorizando os vivos, eternamente, sem ter um lugar para ficar, um “domicílio fixo” (Schmitt, 1999: 146).

Não que elas deixem de fazer aparições a indivíduos ou grupos de indivíduos específicos, à procura de rezas, e de se fazerem lembrar aos que ficaram, mas agora elas têm um local de moradia, para onde vão e voltam. Quem sabe, também, a partir das orações, missas, penitências, e cumprimentos dos vivos das promessas e dívidas do morto, bem como de esmolas ofertadas aos pobres da região, não cumpram sua parte da dívida, e consigam a vida eterna através da purificação dos seus pecados.

A criação imaginária do purgatório, assim, possibilitou, de um lado, a emergência da alma individualizada que pode ser purificada dos seus pecados. Uma chance para a salvação de muitos vivos no chegar de sua hora. De outro lado, permitiu também um maior intercâmbio e solidariedade entre os vivos e os mortos⁷. Através de orações e ações penitenciais dos vivos poderia ser conseguida a salvação dos mortos, presos nesta região de passagem chamada de purgatório. Bem como as almas no purgatório também poderiam aparecer aos vivos para avisá-los e, quem sabe, salvá-los de algo que no futuro imediato poderia acontecer-lhes, ou de suas

[7] A proximidade entre vivos e mortos no Brasil de oitocentos é analisada por Bastide (1971), não apenas com base na prática católica, religião dominante e oficial do país de então, mas também, e principalmente, por uma comparação entre as concepções católicas e a cosmogonia e concepções sobre o outro mundo trazidas pelos africanos no exílio brasileiro como escravos. Demonstra que, apesar da força da Igreja Católica, muitos dos rituais e concepções sobre a morte e os mortos do catolicismo foram impregnadas no Brasil pelas noções trazidas pelos africanos no país. Bem como rituais africanos foram transvestidos e incorporaram práticas e valores do catolicismo vigente. Apesar de frisar que, sem qualquer dúvida, as regras católicas predominassem no lado público, especialmente dos funerais. Ver, também, Santos (1986) e Reis (1991).

mortes, para que pudessem ir se preparando, enquanto ainda estavam com vida e saúde.

Este contato entre vivos e mortos se amplia na Europa entre os anos 1000 e 1300, segundo Le Goff (1981) e Schmitt (1999), e é bastante comum no Brasil do final do século XVIII e boa parte do século XIX, segundo Reis (1991), Rodrigues (1995), Guedes (1986), indo, se acompanharmos a análise de Roberto DaMatta (1987), até meados da década de 60 do século XX e, quiçá, até os dias de hoje, em algumas comunidades espalhadas pelo solo brasileiro. A preparação da e para a morte era sentida como uma espécie de normalidade cotidiana, bem como os estreitos vínculos entre os vivos e os mortos, e a ingerência dos vivos na salvação e purificação das almas do purgatório. A vida e a morte, embora entendidas como dois mundos, faziam parte de um mesmo imaginário social, nele e sobre ele mantinham um intercâmbio e uma busca simultânea para ajudas e satisfações pessoais, quer dos vivos, quer dos mortos. Com a idéia de uma salvação personalizada a cada alma individual, o julgamento final era pensado e realizado pela presença do reino celestial junto ao leito de cada moribundo. Estágio analítico correspondente à categoria de morte domesticada de Ariès (1983).

No Brasil, este processo invade o século XIX. Com a proximidade da morte sentida por um indivíduo qualquer, este reunia os familiares, parentes, amigos, conhecidos e desconhecidos, além de pobres e mendigos, em seu quarto, onde passava em revista a sua vida. O quarto do moribundo era o lugar por excelência onde se realizava o julgamento celestial de suas culpas e acertos. A preparação para a morte, assim, no caso brasileiro, era vista como fundamental para se conseguir a salvação ou a vida eterna. No século XIX, a morte boa era a morte avisada. A doença não era considerada um

mal pessoal, mas um aviso celeste para o indivíduo preparar-se para morrer.

Fatídica e temerosa era a morte súbita. Aquela que retirava de entre os vivos um ser, repentinamente. Segundo Reis (1997), este tipo de morte era temida pela população brasileira nos oitocentos, por vir sem a possibilidade de acompanhamento de uma preparação pessoal e dos rituais exigidos e necessários na cultura fúnebre da época. Este tipo de morte atestava a necessidade de ampliação dos esforços dos vivos para a salvação daquela alma que se foi sem o tempo de preparação. Era tida como mau presságio pela sociedade do século XIX. A sociedade brasileira dos oitocentos olhava de viés os familiares de um morto súbito, e os levavam a uma prática penitente muito mais aguda para salvar não só a alma do que se foi, mas o mal familiar exposto, e que colocava em perigo toda a comunidade, pela situação de risco anunciada pela morte repentina do parente morto.

Sociedade, instituições familiares e religiosas e o mundo do além, deste modo, estavam em perfeito estado de entrosamento. Entrosamento que não quer dizer harmonia, mas requer o pensamento em uma forma de solidariedade movida a tensões e disciplina dos corpos e das mentes a uma política e a uma cultura fincadas no equilíbrio de espaços temporais, na tênue demarcação entre o tempo dos vivos e dos mortos.

O momento de passar em revista as ações e as omissões junto ao reino celeste, significava também para o moribundo, no seu leito de morte, rodeado de próximos e desconhecidos, preparando-se para a sua morte em breve, um tempo de fazer justiça (Reis, 1997: 103 e 104) e de reparar moralmente pessoas ou instituições por ele difamadas, negadas ou negligenciadas em sua vida cotidiana. O pre-

4 parar-se para a morte era, também, um reparar ações e omissões realizadas ao longo de uma vida, bem como a realização de um inventário de seus esteios, bens e afetos conquistados no decorrer de seu percurso.

Era, sobretudo, um saldar as dívidas e os compromissos no social⁸. Sociedade dos vivos e dos mortos intrincadas, na preparação de um ser para a morte e na idéia de salvação nelas incorporadas. O cenário por onde se movimentava a morte representava, neste período, sobretudo, uma manifestação social (Ariès, 1983: 110). Era o cenário da “morte domesticada”. Construção cênica que trazia e punha em ação, como ator principal, o moribundo no seu julgamento pela corte celestial. A ele secundando padres, familiares próximos e distantes, amigos, conhecidos e o público. A morte era vista e sentida como um acontecimento social e não deveria ser, idealmente, uma morte repentina, solitária, privada.

Este aspecto de acontecimento social era importante para o trespasse do morto, na cultura funerária da época, pois o público em volta do moribundo não apenas testemunhava a boa morte, mas e sobretudo o ajudavam com suas preces e penitências “ao pé do morto”⁹. A sociabilização dos processos do morrer, assim, no Brasil oitocentista, pode ser pensada como fruto de uma sociedade relacional e pouco individualista, nos dizeres de DaMatta (1983). Sociabilidade esta ainda não reduzida à família nuclear, *locus* por excelência da morte privada.

[8] Ver Marques (1974), para uma análise comparativa entre o Brasil dos séculos XVIII e XIX e Portugal da Idade Média.

[9] Expressão utilizada por um entrevistado ao falar da diferença do ritual da morte entre o antigamente e o hoje. É interessante notar que o antigamente não se refere ao século XIX, mas ao final de 1940 e o correr de 1950, por ele vivido como adolescente na cidade de Vitória, Espírito Santo.

O processo de privatização da morte e do morrer foi se instalando paulatinamente no Brasil do século XIX, através de uma separação da idéia do destino do cadáver e do destino da alma. Segundo autores como David (1995), Diniz (2001), Sá (1999), que trabalharam a relação saúde e sociedade no Brasil com enfoque na epidemia do cólera no século XIX nos estados da Bahia, de Pernambuco e da Paraíba, a sensibilidade do homem do final dos oitocentos muda para uma nova forma menos apegada aos domínios do sagrado e mais ligada às coisas profanas.

Sá (1999: 47), ao retratar as discussões entre higienistas, sociedade e poder local na cidade da Parahyba do Norte, hoje João Pessoa, Paraíba, durante a segunda metade do século XIX, fala de uma linguagem híbrida do sagrado e do profano que marca as entrelinhas do discurso que sugere a necessidade do processo de urbanização da cidade em sua relação com uma atitude enérgica de desenvolvimento de práticas sanitárias de caráter público. Linguagem híbrida que paulatinamente começa a tornar-se técnica e racional, deixando de lado as recorrências a “castigos dos céus” e outras referências ligadas ao sagrado, quando o discurso médico vai se tornando, com o avanço da epidemia, em discurso oficial do poder.

No final do Império no Brasil e no raiar da República parece que os limites de tolerância do olfato se tornaram mais rebuscados. O refinamento da sensibilidade¹⁰ era verificado principalmente em relação aos locais onde se percebiam aglomerados humanos, vivos ou mortos. Médicos, higienistas e homens do poder, deste modo, descobriam os espaços e lugares onde residiam ou se entulhavam corpos capazes de provocar doenças em outros corpos.

[10] Ver a discussão sobre a construção social dos sentidos em Ackerman (1992).

Cemitérios, hospitais, ruas, portos e prisões, bem como bairros periféricos onde se aglomeravam a pobreza urbana no Brasil, passavam a ser objeto de inquietações e buscas de ordenamento (Koury, 1986). Como o fizeram no final do século XVIII os protagonistas do discurso higienista na Europa, de onde se originaram e foram influenciados os discursos e práticas higienistas no Brasil.

A morte e o morrer passam, também, a sofrer modificações na prática cotidiana dos brasileiros dos oitocentos. Esta relação começou a ser revelada, com mais ênfase, a partir da segunda metade do século XIX, ligada, sobretudo, ao aumento do contingente populacional no país, agravando os problemas da sua incipiente configuração urbana.

O processo da morte passa também por uma reconfiguração e um distanciamento das práticas e costumes comuns até então de acompanhamento público do moribundo até a sua morte, do seu velório, cortejo fúnebre e sepultamento, talvez motivados pelas epidemias e mortes acen tuadas, tornando cada vez mais técnico e racional o trato e o lidar com a morte e o morrer. Uma maior brevidade entre o morrer e o sepultamento é verificado nos novos costumes que passam a vigora, mesmo que ainda cheios de ambivalência e certa relutância no deixar de lado as velhas práticas e hábitos comportamentais. O medo da morte, porém, compromete o prosseguir das velhas práticas e as mudanças para novas formas de sensibilidade começam a se impor.

A doença deixa de ser vista como um aviso de bom presságio de uma boa morte e de um aceite no reino celeste, e começa a ser encarada como ameaça de morte de um outro para outros. Torna-se uma ameaça a ser combatida com vigor, deslocando-se do discurso médico e higienista, e do discurso do poder que o incorpora, passando, gradu-

almente, a fazer parte do imaginário e da mentalidade do homem comum brasileiro do final dos oitocentos até próximo aos anos de 1950 e 1960, quando começa a se consolidar enquanto atitude.

O corpo morto também deixa de ser objeto de veneração e de atitudes rituais demoradas e próximas dos entes queridos, vizinhos, amigos e público, e passa a ser prognosticado como corpo contaminado e que contamina a quem dele tiver contato. Os odores que dele emanam, como corpo morto, ou mesmo como corpo doente, moribundo, passam a ser evitados como possíveis de contaminação¹¹.

A morte vira uma questão sanitária. Deixa de ser social, no sentido complexo da subjetividade dos sujeitos nela envolvidos – o moribundo, os familiares, as instituições, o público, toda a sociedade, enfim – enquanto rede de relações simbólicas e afetivas, e passa a ser uma questão técnica de controle higiênico para a vida.

Deixa de ser um elemento natural de um ciclo de vida e começa a ser considerada como algo anormal, como um objeto não solucionado pela tecnologia médica do momento. Inicia-se, deste modo, o longo processo em que a morte começa a ser negada e vista como um constrangimento social pelo homem urbano no Brasil.

A morte e o morrer no Brasil contemporâneo

A sociedade brasileira no século XX passou por profundas modificações no seu perfil populacional, social e econômico. Um período intenso de mudanças configurou os anos vinte, onde as cidades começaram a adensar-se

[11] Esta relação é, concomitantemente, estendida aos pobres e aos locais de pobreza, que passam a ser vistos como locais contaminados e perigosos que precisam ser higienizados (ver Koury, 1986, entre outros).

em termos populacionais e um surto de modernização teve início, com políticas urbanas de embelezamento, saneamento e adequação dos veios de circulação de produtos mercantis e humanos que melhor se adequassem às exigências do capitalismo internacional no momento.

Um segundo ciclo de mudanças aconteceu a partir dos anos de 1950, com a política desenvolvimentista do Governo Kubitscheck e a política de industrialização e modernização da economia brasileira a ela conseqüente. Neste momento, a população brasileira começou a deixar de ser predominantemente rural, e passou a concentrar-se nas cidades, principalmente nos grandes centros urbanos e nas capitais dos estados. Processo que se consolidou e se expandiu a partir do golpe militar de 1964 e após 1970. De acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE – a população urbana em 1950 correspondia a 36.16% da população brasileira, passando em 1960 a representar 44.67%, em 1970, 55.92%, em 1980, 67.60% (IBGE, 1987), em 1990, 75.60% (IBGE, 1996 e 1997) e no ano 2000, 81.23% do total da população (IBGE, 2000).

Esta mudança acelerada nos padrões estatísticos do país modificou não apenas os padrões econômicos que passam a concentrar nos esforços industriais e de serviços os aspectos do desenvolvimento, bem como em uma agricultura e pecuária mais intensiva e mecanizada – mas também os padrões sociais e culturais existentes. A mudança rápida de uma tradição rural para uma urbanidade desordenada e intensa parece atingir em cheio hábitos comportamentais, dilacerando práticas relacionais comunitárias e provocando sentimentos díspares e ambivalentes quanto ao papel a desempenhar em situações concretas do dia-a-dia da sociedade.

Esta passagem brusca de um estatuto rural populacional para uma urbanidade em processo rápido e acelerado de concentração veio acompanhada também por uma centralização provocada, sobretudo, pela concentração dos serviços informacionais e de mídia em pólos específicos, centrados no eixo Rio de Janeiro e São Paulo. Padrões de comportamento e atitudes locais passam a ser abandonados ou modificados segundo regras ditadas pela concentração excessiva de informações, principalmente com a expansão da televisão em rede nacional no país a partir da década de 70. O chegar à cidade vem acompanhado ainda por um processo de exclusão econômica de uma grande parte da população em processo contínuo migratório para os grandes centros urbanos.

Expulsos do campo vão para as cidades em busca de emprego e sobrevivência, atraídos, a partir dos anos de 1950 e sobretudo de 1970 e 1980, pela ilusão de empregos industriais e pela expansão da construção civil em processo acelerado no país. As cidades se expandem, a miséria da maioria da população aumenta, ao mesmo tempo que se amplia uma classe média sequiosa de novidades e buscando se desprender de padrões culturais e hábitos comportamentais considerados pela mídia como não atinentes aos padrões civilizados de uma urbanidade ocidental.

Nos anos de 1990, esta tentativa de inclusão, do sentimento de fazer parte de uma modernidade ocidental, tendo como parâmetro a sociedade americana, é acentuada. A necessidade de incorporar-se a padrões culturais e comportamentais globais de desempenho e competitividade parece ter tomado conta de grande parcela da classe média nacional, ampliando as margens de desclassificação de hábitos considerados não condizentes a padrões civilizatórios e urbanos da modernidade mundial, e aumentando a ambigüidade do homem comum sobre o como, onde e

por que comportar-se nas situações de fronteira enfrentadas no cotidiano da vida social.

O embaraço de ser confundido assumindo práticas comportamentais ou costumes considerados tradicionais ou interioranos tomou conta de uma parcela crescente da classe média que, embora ainda possam estar ancorados em tais hábitos, tendem a expressar um certo desprezo por eles. O que amplia a ambigüidade de suas ações, bem como acentua um certo sentido de não pertença que os tornam cada vez mais solitários e com dificuldades de expressão de emoções pessoais ou frente a outros.

O grande problema, no caso brasileiro, desta mudança nos costumes, de uma tradição rural para uma tradição de urbanidade importada das práticas vividas pelos países ocidentais, considerados de primeiro mundo, parece ser o da rapidez com que vem se dando tal processo. Os estratos médios desta sociedade, sobretudo, vêm se configurando em uma tendência à incorporação das matizes de modernidade do comportamento ocidental contemporâneo, com ansiedade e com uma pressa incomensuráveis¹².

Elias (1990 e 1993) analisa o processo civilizador europeu e a ida do ocidente para a modernidade do que viria a ser o capitalismo atual, através do conceito de vergonha ou embaraço. Para ele, este movimento de sentidos se fez a partir de uma mudança lenta na “maneira como o indivíduo se comporta e sente” (1990: 14). Modificações que começam a tomar forma no século XIV na Europa e que, a partir do século XVIII, tornam-se a marca característica do mundo ocidental, na forma de necessidade de um exercício de “controle dos sentimentos individuais pela razão”

[12] A inclusão ao moderno se amplia a camadas mais extensas da população brasileira, a partir dos anos de 1970. Diferente do que anteriormente se dava, até 1960, fruto de pequenos grupos da elite política e econômica, que culturalmente sempre buscou aproximar-se dos ideais culturais de um padrão de comportamento europeu.

4 (Elias, 1990: 34), tanto entre a classe média burguesa quanto entre os cortesãos. O que tornaria a noção de vergonha em um conceito-chave para a análise dos costumes e práticas da civilização ocidental.

Este argumento é retomado um pouco depois, na análise do papel do envelhecimento na sociedade moderna. Nesta análise ele afirma que, embora a tendência a um controle de sentimentos viesse sendo construída lentamente na sociedade ocidental, adquiriu a forma de estranhamento e solidão do indivíduo comum e do outro a partir dos anos de 1950, de modo abrupto e vertiginoso (Elias, 1989), tornando qualquer expressão de emoção em uma atitude embaraçosa em qualquer relação social.

Ariès (1966, 1967 e 1972) também, em seus estudos sobre o comportamento do europeu contemporâneo em relação à morte e ao morrer, e nas expressões de sentimentos públicos a formas de exposição do sofrimento pessoal ou de demonstrações de afeto e solidariedade, coloca os anos de 1950 como um momento de exacerbação da vergonha no público, e de um sentimento de embaraço em não saber como expressar-se em determinadas situações, pelo homem comum. O que amplia o grau de isolamento do sujeito em si, associado a uma atitude de ambivalência pessoal em querer buscar o outro e se sentir tolhido socialmente por uma demonstração de necessidade de carinho ou de expressão de solidariedade, e de uma falência da sociedade atual na administração ritual das emoções, tornando-as não sociais em si.

Os dois autores, contudo, embora tomem os anos de 1950 como o momento de verticalização da tendência atual da atitude de solidão e estranhamento do homem comum na sociedade ocidental, partem da constatação e da construção histórica da mudança dos costumes nesta socieda-

de, desde o final da Idade Média. A surpresa dos dois autores ao analisarem a contemporaneidade ocidental fica pela rapidez com que evoluiu o embaraçar-se do homem comum no público, enquanto expressão ou afirmação dos sentimentos, após 1950.

No Brasil, embora se possa verificar no final do século XIX uma mudança nos padrões de comportamento e do sentimento em relação à morte e ao morrer, essa mudança atingiu principalmente uma pequena parcela da população que vivia nas cidades, com o abrandamento dos rituais de despacho do corpo e da importância da tecnologia médica em crescendo sobre suas vidas. É a partir de 1970 que a população urbana no Brasil ultrapassa a rural, com a ampliação de uma classe média que busca ajustar-se a um novo patamar de realidade, aproximando-se com relativa rapidez das experiências civilizatórias européia e americana.

Esta aproximação se fez a partir de um negar crescente dos costumes a que estava habituada, havendo um progressivo rompimento com as práticas relacionais consideradas, agora, como interioranas. O que ocasionou um paulatino desbravamento de caminhos para buscas de individualidades dos sujeitos. Formas de individualidade que começaram a impor-se como padrão comportamental. Individualidade considerada como padrão de civilidade, de liberdade do indivíduo frente a sociabilidades em que estava imerso.

Os anos de 1970 e os de 1980 são prenhes de experiências de padrões individualísticos de comportamento no Brasil. Estas experiências são vivenciadas, entre a classe média urbana, após a derrocada do movimento de resistência à ditadura militar implantada em 1964. Remetem para o aparecimento de movimentos de contracultura,

como forma de resistência ao regime autoritário em vigor, e de espaços de integração, pelo crescimento de mercados, pela constituição de uma mentalidade tecnocrata-empresarial de carreiras executivas, e através da consolidação e da reforma do ensino superior nas universidades públicas no país, com a implantação em larga escala da pós-graduação e formação de pesquisadores no exterior.

Estes momentos simultâneos identificam as mudanças nos campos comportamental e cultural e as formas em que se deu e dirigiu a expansão da classe média urbana brasileira nos últimos trinta anos. Permite também compreender a crise por que passa esta mesma classe no decorrer dos anos de 1990, penetrando no século XXI¹³, de identidade e busca de adesão a um padrão globalizado ocidental.

Diferente das análises realizadas para a Europa por Elias e Ariès, no Brasil o processo de individualização e perda de referenciais e valores culturais comunitários vividos pela classe média urbana é recente e vertical. O que parece criar uma ambivalência de sentimentos entre esta parcela de habitantes, tanto na defesa de uma atitude radical individualista, quanto na defesa de padrões de um passado recente perdido. Muitas vezes ficando em um meio termo, perigoso, de não saber como agir em determinadas situações concretas. Se na Europa as formas de comportamento e mudanças no costume funerário chocaram Ariès, com o ritmo acelerado que tomou a partir de 1950, no Brasil, pelo rompimento agressivo com que foi realizado, de

[13] Os anos 80 são considerados pelos economistas como a década perdida no Brasil. Além disso, também, as esperanças da sociedade em bases democráticas, com a falência da campanha de eleições diretas e a possibilidade de participação social nas grandes esferas da política nacional. A crise econômica que avança no Brasil nos anos de 1980 e se prolonga por todo 1990 reflete prioritariamente na classe média urbana. Baixos salários, desemprego, falta de perspectiva para realização de projetos sociais, faz com que tenha início uma diáspora nacional, com um aumento de indivíduos oriundos da classe média, com grau superior, que vão tentar ganhar a vida como clandestinos em países desenvolvidos da Europa e, principalmente, dos Estados Unidos.

uma passagem brusca de uma solidariedade rural para uma solidariedade urbana em moldes competitivos a partir de 1970, acelerando-se nas décadas seguintes, o caminho por que se processou o rompimento de valores culturais entre a classe média parece ter ampliado, ainda mais, o grau de ambivalência e embaraço do homem comum de classe média urbana, quando comparado ao mesmo homem europeu.

A quebra de valores integrativos refletiu no abrandamento, ou mesmo na exclusão de padrões ritualísticos em momentos de crise vividos pela classe média urbana. Os rituais são instituídos com a finalidade de superação de momentos de crise vividas individual e socialmente em uma sociabilidade dada. Quando os rituais instituídos já não mais correspondem aos valores socialmente expressos pelos habitantes, aos ciclos e graus de sentimento que acompanham as crises que se pretende que eles superem, diz-se que algo está desorganizado (Hughes, 1980: 68).

É o que parece corresponder ao sentimento do brasileiro de classe média urbana, neste início do século XXI. A pesquisa perguntou aos entrevistados seus conceitos de morte e de morrer, bem como as atitudes que deveriam ser tomadas por aqueles que viveram ou conviveram com esta situação-limite, como parente próximo ou distante, ou como um outro da relação. As narrativas dos informantes vagavam entre possibilidades diversas. Variavam da afirmação de uma negativa aos padrões por eles considerados tradicionais, passando pela expressão de um sentimento de perda de um passado que parece não mais ser possível voltar, e indo até a uma afirmação situada entre as duas primeiras categorias, de modo ambivalente. O que afigurava, nesta terceira alternativa, a sensação de maior embaraço pessoal e o sentimento de isolamento na expressão das emoções.

Sobre a conceituação do que é morrer, dos 1.304 informantes, 40.49% expressaram a noção através de um lacônico e definitivo “findar”, contra 47.55% que responderam com uma possibilidade alternativa para uma outra vida, através da caracterização do morrer como “uma passagem”. O morrer visto como “algo que não deveria acontecer” foi respondido por 11.96% dos informantes, como se, acontecendo, pudesse ocasionar não apenas o sofrimento e o posterior afastamento definitivo dos entes queridos mortos, mas e principalmente que causaria profundas mudanças no cotidiano da vida de cada respondente. O que dificultaria sua integração com a vida social e com o próprio sentido de viver.

O mesmo acontecendo com as respostas à noção de morte. A morte é considerada como o “fim da existência” por 41.18% dos informantes, e como “transição” para uma outra vida por 41.26%. Os demais, 17.56%, se colocam estupefatos com a possibilidade da morte e do vazio por ela causado, informando não um conceito sobre a idéia de morte, mas um temor sobre sua possível ameaça. Para estes últimos, “a morte não deveria acontecer”.

Uma parcela de quase 6% dos informantes situa-se entre a informação da morte e do morrer como uma “transição” ou “passagem” e a de que o morrer e a morte são situações de ruptura que não deveriam ocorrer. Através dos códigos de “passagem” ou “transição”, os informantes querem expressar a idéia da possibilidade de uma outra vida após a morte.

O morrer tem o significado de um estágio preparatório para a nova vida que se iniciaria com a morte. Idéia semelhante à existente no Brasil do final do século XIX, onde a noção do morrer era tida como um estágio necessário ao homem, para passar em revista a sua própria vida,

como forma de garantir um local adequado no além. Semelhança aparente, porém, por vir hoje despida de grande parte dos rituais que envolviam o moribundo. Que envolviam o morto junto com o lado público do acompanhamento do trespasse, seja pela proximidade dos entes queridos, seja dos amigos e vizinhos e de um público, e principalmente da Igreja. A semelhança fica por conta da idéia religiosa – principalmente do catolicismo, mas também do espiritismo e de várias vertentes de religiões afro-brasileiras – a ela inerente e da noção de que a vida não se acaba com a morte, mas pelo contrário, renasce e se transforma em imortalidade.

Como informa o relato de uma entrevistada de 35 anos, católica, da cidade de Goiânia, Goiás, sobre a diferenciação entre as noções de sofrimento e desespero¹⁴:

Quando meu irmão morreu, sofri muito, chorei, senti saudades, mas nunca me desesperei. Não é que eu seja de ferro ou movida por determinações acima da minha pessoa. Meu marido, namorado na época, até perguntou sobre os meus sentimentos e eu tentei explicar para ele que eram profundos, que a dor da separação era física, era real! Mas também que eu nunca achei que o meu irmão tinha acabado com a sua morte. Não! Se eu assim achasse, eu teria me desesperado com a impossibilidade do nada que a morte física pode encerrar! Eu acredito que a morte seja um momento de transmutação para algo maior, eterno. Eu acredito em outra vida, mais bonita e perfeita do que essa. O ser humano não pode acabar assim, essa vida que vivemos é apenas um estágio para uma vida superior....

Essa visão sobre o morrer e a morte vem impregnada ainda de um sentido desindividualizante que está presen-

[14] Na narração de sua postura em relação ao sofrimento pela perda de um irmão em um acidente de trânsito, ocorrido há alguns anos, precisamente no ano de 1995.

te em parte da população urbana de classe média. O apoio na crença de uma outra vida, do sentimento de imortalidade, onde um pressuposto de aceitação de um dogma de fé ultrapassa o sofrimento individual dos sujeitos e reforça laços e atitudes relacionais e de conforto ritual de uma parcela dos informantes. Mesmo nesta esfera, contudo, parece já haver uma espécie de desilusão de mundo, e uma insegurança tem início, entre os mesmos informantes, sobre a validade ou viabilidade deste dogma de fé religioso.

É o que parece representar esta narrativa de uma mãe de 48 anos, da cidade de São Paulo, capital, católica, que perdeu uma filha de quinze anos vítima de câncer:

Quando minha filha contraiu esta doença horrível tive que tirar forças de não sei onde para tentar ajudá-la, para lutar pelo retorno da saúde dela. Ainda bem que sou católica, de formação sólida, e isso me ajudou muito na minha luta pela minha filha.

Com o prolongar da doença e a impossibilidade de cura, pela forma rápida com que se alastrou o câncer no seu corpinho, além de ter que me fazer de mais forte para ela, tive também que fazer um esforço imenso para não esmorecer perante mim mesma. Ficava pensando no por que minha filha estava sendo vitimada em tão tenra idade, porque, se existe Deus, ele estava vingando-se de mim através da minha filha, e não, se eu tivesse feito algo, em mim própria. A existência de Deus e a sua bondade, questões sólidas em mim, pareciam estar indo de água a baixo, e eu lutava comigo mesma para não desabar. E me fechava mais e mais na minha luta para dar conforto a minha filha e para me manter em pé.

Me tornei árida e arisca, deixei de frequentar a Igreja... agora, mesmo depois que minha filha morreu, tento encontrar um significado para o seu sofrimento e morte, e não consigo encontrar nenhum. Tento

doença
como
castigo
divino

Busca de
significado
à morte

acreditar que ela está melhor, em outra forma de vida mais intensa, imortal, que eu a encontrarei assim que desencarnar, mas já não é a mesma coisa!... Sou de uma solidão só! Não sei como estou falando isso para o senhor, pois desde que ela se foi não consigo conversar muito sobre os meus sentimentos, os meus receios, e essa incerteza enorme que me consome, sobre o porquê da vida e da morte, sobre a outra vida após a morte, sobre a própria religião que ainda professo e me agarro, mas que já não me acalma e nem me dá a segurança que tinha antes...

A instância desindividualizante do acreditar na morte e no morrer como passagem para uma outra vida já não credibiliza a existência de uma outra vida como fé. A fé começa a configurar-se como algo que se quer acreditar e não tem certeza, como algo que não mais provoca o sentimento de júbilo pela certeza do ente querido ou de si próprio em outra vida, imortal. Que não conforta, mas preenche de incerteza e sofrimento a quem possivelmente partirá e, sobretudo, a quem fica. O espaço desindividualizante já não completa toda a esfera de dúvidas pessoais de quem fica. Já não minora completamente o sofrimento da perda através da sua ritualística pela fé pessoal de cada um. Os indivíduos parecem assim ser tomados de insegurança e a almejar que o morrer e a morte fossem situação que jamais deveriam existir.

Insegurança que provoca um aumento da dor física e moral do sofrer, não apenas pela crença relativa na instância da morte como uma outra e nova vida, mas também pela dificuldade de expressão deste sentimento até para si próprio. O fracasso da fé em si parece incomodar, pela desilusão que parece provocar no sujeito e na sua idéia de mundo e de participação em uma comunidade de valores, que busca resgatar, mas que já não encontra sa-

tisfação na resposta buscada através dos dogmas e expressões ritualísticas possíveis, a ela inerentes.

O que só faz aumentar a solidão do homem comum que expressa este valor, ao questionar o conteúdo do valor do dogma em si e não ter certeza de sua eficácia simbólica, ao mesmo tempo que quer e precisa desta certeza. O mundo construído em que se situava, em um espaço integrativo que permitia e aprofundava um sentimento de pertença, configura-se, assim, agora, por uma tendência a fragmentação e começa a ruir. A incerteza é um dos elementos novos que parece fazer parte da escala de valor das novas redes de relações em que se encontra inserido. O que provoca um relativo sentimento de abandono e solidão e uma espécie de pudor de expressar esta incerteza, aumentando mais o isolamento social.

Esta incerteza que vem, tendencialmente, provocando um aumento do sofrimento e da insegurança em uma parcela dos informantes, a respeito da noção do morrer e da morte, porém, parece não fazer parte dos significados atribuídos a outra parcela. 40.49% e 41.18% dos informantes afirmaram que o morrer e a morte tinham o significado processual de "findar" e do "fim da existência". Para estes, a noção da morte e do morrer tem um significado claro de um ciclo de vida que termina. Uma visão naturalista e racional sobre o sentido da vida e da morte faz parte do seu universo compreensivo sobre o lugar do homem na natureza como uma espécie a mais entre tantas outras. A morte é o findar natural de uma existência.)

Estes significados aparentes, porém, se encontram ao nível da resposta abstrata à questão da morte e do morrer. Com um distanciamento enorme na definição e relatos entre uma morte próxima e a morte em geral. O "fim da existência" e o "findar", como definição de morte e de

◀ morrer no abstrato, ganha uma conotação mais biológica sempre, do que quando definida a partir de uma perda de um ente querido específico.

Mesmo nos casos onde a compreensão do final do ciclo de vida aparece com mais vigor, como as narrativas da perda de um ente próximo, como um avô ou uma avó, por exemplo, a diferenciação entre morte biológica e o conceito de morte socialmente expressa a partir de uma relação de proximidade, parece revelar-se em nuances diferenciadas.

É o caso dos relatos abaixo, construídos a partir de um mesmo objeto de perda: os avós. O primeiro narra a experiência de um entrevistado com a morte de sua avó ocorrida em 1998, em uma cidade do interior da Paraíba. O entrevistado¹⁵ descreve sua reação e o sentimento perante a morte de sua avó materna, com quem teve pouco contato, a não ser nas vezes em que viajou de férias para o interior, e que foram se escasseando a partir da adolescência, ou quando sua avó os visitava em João Pessoa.

Segundo o seu relato,

A notícia da morte de minha avó chegou de repente lá em casa. De manhã cedinho, uma irmã, acho, da minha mãe ligou para dizer que vovó não tinha despertado, e quando ela foi verificar, encontrou-a morta. Parece que foi uma parada cardíaca. Não sei bem, sei que minha mãe disse para nós que ela tinha tido uma morte suave e não sentiu nada. Morreu dormindo... Minha avó tinha 84 anos e sempre foi uma mulher forte, quase nunca adoecia, segundo minha mãe. Eu tive muito pouco contato com ela. Ela era doce, embora vivesse de cara fechada, e sempre mandava presentes para mim e meus irmãos, nas festas e nos nossos aniversários.

[15] Um rapaz de 23 anos de idade, estudante universitário, natural e residente na cidade de João Pessoa, Paraíba.

Pode parecer estranho, mas eu não senti nada pela sua morte. Isto é, não senti nada em termos, pois fiquei triste com a tristeza de minha mãe. Mas, ela mesma, me pareceu conformada, pois teria de acontecer mais dia ou menos dia por causa da sua idade.

Não fui para o interior para o seu enterro. Minha mãe e meu pai e minha irmã mais velha foram, eu e os outros dois irmãos ficamos. Nada mudou na minha rotina: fui para a faculdade, namorei, saí, vi televisão, não fiquei mais triste nem mais alegre pela morte dela. Se fiquei um pouco chateado foi por causa da minha mãe, que ficou muito triste, mas conformada.

Nunca falei com minha mãe, nem lá em casa, sobre eu não sentir nada. Quando meus pais voltaram do interior, no dia seguinte ao enterro, tudo pareceu, para mim, igual. A casa da gente continuou barulhenta como antes, nada mudou... minha mãe, mesmo, voltou ao trabalho, ao dia-a-dia normal... acho que a morte é como um fim de uma vida. Esperado! Foi assim que eu senti com a morte de minha avó.

O segundo depoimento é de uma jovem, 27 anos, bióloga, natural e moradora da cidade de Curitiba, Paraná, que perdeu também a sua avó materna no ano de 1999. Diferente do primeiro relato, neste existe uma relação de proximidade acentuada entre a neta e a avó. A entrevistada relata que, desde a morte do seu avô, quando ela ainda era pequenina, sua avó veio morar com seus pais:

Cresci com a minha avó sempre perto de mim, perto mesmo, pois inclusive dividíamos o mesmo quarto. Ela era minha confidente, era uma pessoa carinhosa, muito religiosa, mas também muito aberta; compreendia todos os meus problemas e me servia de amparo nas horas muito tristes ou muito felizes! Era uma mulher e tanto.

Já estava com quase noventa anos, ainda era lúcida, apesar de quase não mais se locomover por causa da osteoporose... passou os últimos meses de vida, quase todos, no hospital. Teve uma pneumonia e nunca mais se recuperou direito. Ia e voltava do hospital, até que os últimos seis dias de vida passou todos no CTI¹⁶.

Eu não a vi morrer. Era de madrugada, estávamos em casa e fomos chamados para o hospital. Chegamos, eu, minha mãe e meu pai, e ela já se encontrava no necrotério do hospital. Meu pai cuidou do traslado do corpo, da funerária, foi um velório e um enterro rápido com alguns vizinhos e amigos presentes.

Não chegamos a mudar a nossa rotina da casa. Tudo continuou como sempre! ...Não fizemos o luto, os dias continuaram iguais, trabalho, estudo, e essas coisas do cotidiano, foi rezada uma missa de sétimo dia e pronto! Parecia que minha avó nunca tivesse existido... minha mãe até falou que agora, enfim, eu teria um quarto só para mim... que a vida era assim mesmo, que a minha avó já tinha cumprido a sua missão no mundo e tinha terminado a sua parte, etc.

Eu mesmo sei, racionalmente, até por dever de ofício, que a morte é o fim de um ciclo, de um ciclo biológico, que faz parte da lei da natureza... Mas não é assim que eu me senti, e ainda me sinto, com a morte da minha avó. Eu me senti menor, me sinto sem referência, perdi uma confidente... Claro que sei que minha avó teria que morrer um dia, que já era muito velha, que isso ocorreu e foi melhor para ela pois aliviou o seu sofrer físico... Queria acreditar que a morte não acaba com a vida, mas a vida ganha outros significados, mas sei que não é verdade. Sei que morrer é findar... E isso me deixa mais triste, mais isolada...

[16] Centro de Terapia Intensiva.

os sentimentos variaram de acordo com o grau de proximidade

Nos dois depoimentos, o grau de proximidade dos entrevistados parece atestar os significados de seu sofrimento pela perda de suas avós. No primeiro caso, embora a avó estivesse sempre presente nos momentos de festas e aniversários, se não fisicamente, pelo menos no envio de lembranças para os netos, e a lembrança do neto dos dias em que passou no interior, ou dos momentos de visita da avó em João Pessoa, esta avó sempre foi uma relação distante de sua vida diária. Sua morte foi atestada com uma certa tristeza, pela perda sofrida pela mãe, mas entendida como natural, como um final de existência de uma vida inteiramente vivida. No segundo caso, ao contrário, a perda da avó significou uma ruptura no cotidiano da neta.

Apesar de informar que após o breve velório e enterro a vida na sua casa continuou normal, a perda da avó parece ter provocado um sentimento profundo, um sofrimento na neta pela perda da confidente e amiga, que a avó parecia representar em sua vida. O que causou uma insatisfação e um mal-estar pela perda deste ente querido, mesmo que, racionalmente, e até por dever de ofício como ela disse, entendesse a morte, e a morte de sua avó, como um fim de um ciclo. Mas a racionalidade parece trazer-lhe insatisfação, e maior isolamento e tristeza: ela queria acreditar na continuidade da vida depois da morte, como uma forma de entender o sentido da morte de um ente querido tão caro. O não acreditar parece levar-lhe a uma solidão e a um questionamento do significado da vida.

A transição sobre a experiência brasileira urbana nos últimos anos do século XX parece vir acompanhada de um aumento da ambigüidade e um mal-estar e sentimento de inadequação dos indivíduos em relação a um sentido de vida, no geral, e especificamente, da vida social. Seja nos que ainda acreditam em uma instância desindividualizante, que os ampara sob a forma de uma força maior, de

um dogma de fé na continuidade da vida após a morte, seja nos que encontram no ciclo biológico uma explicação racional para a morte como um fim da existência.

Em ambos, o sentido de finalidade e de certeza parecem comportar uma carga grande de incompletude e solidão. A não ser quando se considera a morte e o morrer em abstrato e distanciado de si próprio enquanto referência de perda. Parece haver uma quebra no imaginário social que produzia certezas e completudes aceitas pelos indivíduos na sociedade brasileira de algumas décadas atrás. Esta quebra traz, como consequência imediata, um enfraquecimento dos laços que unem os membros de uma família, ou os de uma dada religião, no interior da sociabilidade no Brasil urbano de classe média.

As crenças compartilhadas, as etiquetas costumeiras, as regras e normas que norteiam a ação social de cada sujeito não mais servem, por inteiro, de instâncias integradoras, e os ritos sociais que as comportam não mais possuem o efeito confirmador das regras no evitar as dificuldades e os riscos ocasionados pelo processo do morrer e da morte em quem fica. O sofrimento causado pela perda parece que se constrange assim, cada vez mais, no interior dos sujeitos individuais que por ela transitam. O sentimento de solidão, de inadequação, vem significar o ritmo da postura individual dos sujeitos em sofrimento pela perda, traduzindo-se em uma incapacidade de manifestação de opinião e modos de pensar sobre o sentimento e o sentido do morrer e da morte.

O que parece provocar uma incapacidade de comunicar as emoções, sentimentos e atitudes perante a realidade do sofrimento e da perda, ao silenciar as angústias e guardá-las no interior do seu eu, embora ansiando de-

monstrações de afeto e compreensão. Ao mesmo tempo que as afasta como vergonha de ser pego em fraqueza ou provincianismo.

As marcações da vida, presentes em todas as formas de sociabilidade humana, que fundamentam o ciclo de uma vida no interior de um tempo e de um espaço social (Van Gennep, 1978), se encontram borradas, em relação à morte e ao morrer no Brasil urbano do início do século XXI. Os papéis e as categorias sociais, as crenças, os valores, as regras e toda uma ritualística que como uma rede transpassava todas as esferas do social e reforçava a solidariedade familiar, grupal e coletiva no Brasil, entram em conflito com os novos valores trazidos pela ampliação da individualidade e do individualismo entre os setores de classe média no Brasil, nos últimos trinta anos. O que traduz-se no aumento da ambigüidade da ação pessoal e grupal dos sujeitos, e em uma extensão da solidão individual daqueles tocados pela experiência da perda na contemporaneidade.



A perda e o sofrimento

Encontra-se em pleno desenvolvimento no Brasil um processo de individualização das relações sociais e das formas de agir e pensar individuais. Este processo de comportamento emergente vem causando ansiedade e insegurança nas relações sociais e individuais, e uma interrogação permanente sobre o significado da mudança e se ela está se desenvolvendo para uma situação melhor. O sentimento é de desconforto e inquietação sobre as conseqüências pessoais e grupais de tal caminho. Já não se aceita mais as antigas regras relacionais da cultura brasileira vividos até meados de 1960. Elas vêm se tornando incômodas e, para muitos, olhadas até com um certo menosprezo, como incultas ou incivilizadas, mas também, não há um sentimento de adequação aos rumos individualistas que tendencialmente vêm tomando conta das relações sociais e individuais na sociedade contemporânea.

Uma apreensão, não de todo consciente com a incerteza do mundo atual, parece provocar, em outros tantos, uma tentativa de segurar as relações tradicionais às quais estavam acostumados a viver, mas, ao mesmo tempo, esta tentativa vem acompanhada de um sentimento de que as regras passadas já não mais se adequam às questões do presente. O que faz aumentar e ampliar a insegurança e a

falta de sentido pessoal. A ambigüidade nas relações e nos sentimentos expressos parece ser, assim, o eixo central por onde devem ser pensadas as relações de sociabilidade no Brasil do século XXI. A experiência vivida como um conjunto societário, porém, nunca é igual para todos os seus membros, e os rumos desta mudança são sempre assimétricos e desiguais. Esta consciência analítica é fundamental para a compreensão da experiência de ambivalência individual e grupal de uma sociedade em processo acelerado de mudança, como a brasileira.

Neste capítulo se procurará identificar como os brasileiros urbanos, de classe média, estão vendo estas mudanças e inquietações sobre o prisma do comportamento de uma pessoa que sofreu uma perda, ou em relação a outras que o experienciaram. Nele se discutirá o processo de ação social e a construção de significados e tentativas de nomeação reais, imaginárias e relacionais sobre a perda, o luto e o sofrimento, a partir dos depoimentos de informantes que se dignaram a responder esta pesquisa.

Um dos pontos de partida será a análise de como pensam os informantes sobre o comportamento de uma pessoa que sofreu uma perda. As respostas dos 1.304 indivíduos à questão foram divididas em três categorias. A primeira, “ser discreto”, obteve 77.60% das respostas; a segunda, “seguir a tradição”, 15.34%, e a terceira, por fim, “não existe comportamento ideal”, 7.06%.

A descrição, assim, parece movimentar a ação imaginária dos informantes sobre o papel comportamental de um sujeito que sofreu uma perda. Como já se vem analisando ao longo deste trabalho, desde o final do século XIX vem ocorrendo uma diminuição da demonstração ativa de sentimentos no momento do trespasse do morto ou do sofrimento causado nos entes queridos que ficam.

O morrer e a morte vêm sendo retirados progressivamente do ritual público que os circundava, movido em parte pela emergência de um novo discurso de poder, o poder médico, junto a ações de políticas públicas sanitárias e higiênicas para as cidades, e também pela emergência da insalubridade, causada pelas doenças e pela morte, no imaginário popular. As representações sociais sobre a morte e o morrer parecem ter tido sua mudança acionada, principalmente, através do medo causado pelas inúmeras epidemias que tomaram de assaltos as cidades brasileiras nas últimas décadas do século XIX, e pelo discurso de autoridades sanitárias de controle à saúde pública e pessoal.

Os enterros, os cortejos e os velórios tornaram-se progressivamente mais rápidos, com o morto e a morte identificados como poluidores e, pior, transmissores de doenças, embora, ainda até meados do século XX, expressões de dor e demonstrações objetivas de luto fizessem parte do cotidiano da população brasileira. O vestir preto, o resguardo dos enlutados, a abstinência de alguns alimentos e de uma vida social ativa, ainda eram esperados dos familiares do morto. Era esperado, também, o acompanhamento mais de perto de parentes e amigos, e de outras instituições sociais, que funcionavam como instâncias desindividualizadoras, tais como a Igreja – através de um discurso sobre a outra vida e conforto aos que ficam – ou sociedades secretas, tipo a Maçonaria, por exemplo, que amparavam as viúvas e filhas solteiras e menores, nos primeiros meses após o trespasse, ou se solidarizavam com seus membros masculinos pela perda de um ente querido, os apoiando em seu sofrimento. Assim como mecanismos de reintegração ao trabalho e à vida social ativa eram estimulados de forma pública a quem perdesse alguém caro a nível de proximidade e afeto.

As demonstrações públicas do sofrimento, embora em declínio e menos acentuadas do que no final do século XIX, permaneceram até aproximadamente os anos de 1960, entre os habitantes urbanos brasileiros. Largas parcelas da população pareciam ainda se guiar na tradição de guardar, velar e sofrer pelos seus mortos sob uma regência pública e, como lembra DaMatta (1987), até a dialogar com eles. O apoio da sociedade para a superação do sofrimento e reintegração social era, também, esperado.

Com a modernização brasileira nos anos de 1970 e, principalmente, com o esvaziamento progressivo do campo, tem início uma transformação mais intensa no comportamento e hábitos da população, especificamente de classe média urbana. Antigos hábitos são rapidamente deixados para trás por não serem considerados urbanos, principalmente no que se refere às relações familiares. A família extensa progressivamente diminuiu de tamanho e passou a ser considerada através do núcleo familiar básico, composto do pai, da mãe e dos filhos. Nos anos de 1970 também se iniciou o processo que já vinha ocorrendo na Europa e nos Estados Unidos, da saída mais cedo dos filhos e filhas adultos jovens, para uma vida mais independente da casa paterna, principalmente entre os de classe média¹.

[1] É importante salientar, porém, que uma tendência à permanência maior dos filhos, chegando às vezes até os 30 anos de idade, na residência dos pais, parece ter acontecido entre os jovens de classe média no Brasil, nos anos de 1990, e que parece prosseguir, agora, na primeira década do século XXI. Este fato, contudo, não parece ter vindo acompanhado de uma restauração de um hábito do passado, rompido pelos jovens nos anos 70. Pelo contrário, este novo tipo de organização familiar parece ganhar espaço entre os jovens como forma de ampliação do espaço de individualidade e segurança para o enfrentar o mundo. Talvez pelo aumento do tempo de especialização e formação profissional, talvez pelo apelo aos prazeres da vida e à formação de uma poupança pessoal, talvez, enfim, pelo conforto e descompromisso dos afazeres domésticos do cotidiano, que a casa dos pais possibilita. Em todos os casos, porém, não parece refletir em uma volta ou em um maior apego a tradições culturais perdidas, mas em um aumento do individualismo enquanto espaço de consumo e lazer, e enquanto espaço de competitividade no ambiente societário formal das relações econômicas, políticas ou ligadas às esferas da hierarquização e *status* sociais.

O ritmo de vida, por outro lado, se tornou gradativamente mais acelerado, afastando os indivíduos uns dos outros e os tornando mais reservados perante as próprias emoções e incomodados com a expressão pública de sentimentos de outros. Um outro fator foi o desenvolvimento da psicanálise no Brasil, também ocorrida nos anos de 1970, junto à classe média urbana intelectualizada.

A auto-análise e o divã do psicanalista progressivamente atraem a atenção dos membros urbanos de classe média, principalmente adultos jovens, numa faixa que vai dos 18 aos 35 anos. Esta tendência associa-se ao desapego aos valores tradicionais de comportamento vividos e questionados por esses jovens, e à falência progressiva, nos anos de 1980, de paradigmas norteadores de uma esperança em um mundo melhor futuro, ou de instâncias desindividualizadoras, como a própria família tradicional, a religião, o partido político e outras mais. Não se pode esquecer também a importância crescente de uma competitividade no mercado de trabalho, que amplia a margem da disputa e dispersão de uma parcela jovem da população urbana recente brasileira.

Os anos de 1970 e 1980, deste modo, estabelecem os grandes marcos da transformação por que passaram e ainda passam os habitantes urbanos no Brasil. Independentemente do tamanho populacional das cidades, aqui se tratando especificamente das capitais de estados brasileiros, estes marcos servem como norteadores da identificação e modificação ocorridas no comportamento do brasileiro urbano de classe média, principalmente. Isto porque, progressivamente também, a partir de 1960, e principalmente de 1970, ampliou-se a margem de concentração política, econômica e comunicacional do país.

As cidades e, especificamente, as capitais de estado, através de seus habitantes de classe média, viveram uma

exposição maior desta concentração. Os hábitos comportamentais, os desejos e buscas de realização ficaram mais concentrados em um único eixo, o Rio/São Paulo. O que aumentou uma – aparentemente – única performance comportamental entre os indivíduos de classe média em todo o Brasil.

Segmentada internamente, é verdade. Uma estratificação no interior desta centralização se faz visível, com fortes componentes de ampliação do preconceito sobre estratos, de acordo com a inserção do cidadão em um núcleo urbano mais perto ou mais longe, mais rico ou mais pobre, do Brasil. Assim como internamente, a cada capital, de acordo com as formas de vida que leva os grupos e segmentos diferenciados de sua população. O que parece fazer aumentar ainda mais o sentimento de solidão do homem urbano de classe média brasileira. O “ser discreto” parece representar, assim, a forma que vem assumindo a “economia de afetos” (Elias, 1990: 49) da cultura urbana brasileira recente, principalmente, aqui, na questão da cultura funerária.

As convenções de estilo, as formas de intercâmbio social e o controle social das emoções, parecem viver no Brasil urbano de classe média, uma transformação intensa, no sentido de uma maior economia dos gestos, da postura, do decoro corporal externo, das formas do olhar das pessoas, da expressão facial², entre outras atitudes comportamentais. Essa mudança caminha aceleradamente para compor um estilo de vida e uma forma de expressão da auto-imagem individual através de uma ação de autodistanciamento, onde a vergonha e o sentir-se embaraçado constituem-se na viga-mestra para um maior controle

[2] Sobre a questão da expressão facial, ver Goffman (1980), que aborda a questão da avaliação e do auto-respeito sociais através de atos verbais e não-verbais socialmente expressos.

emocional. Seja pela repressão das atitudes espontâneas de sentimento e pela internalização na pessoa da subjetividade, como uma ação não social³, seja pela autodisciplina.

O “ser discreto”, deste modo, caracteriza o *modus operandi* por onde se pode compreender a construção social do indivíduo urbano brasileiro de classe média, hoje. O comportamento pessoal de descrição às expressões das próprias emoções é sentido nos relatos dos informantes, na relação deste sujeito individual com os outros. É o que parece responder a questão sobre qual deveria ser o comportamento dos outros, isto é, da sociedade, em relação às pessoas que sofreram uma perda.

Três categorias foram elaboradas a partir das respostas dos 1.304 informantes. A primeira categoria afirma que o comportamento deveria ser o de “dar apoio”, com 18.71% das respostas. A segunda categoria alega que a atitude das pessoas em relação a uma outra que sofre uma perda deveria ser a de “não importunar”, com 72.01% do total. A terceira categoria, por sua vez, com 9.28% das respostas, diz que a forma de comportar-se em uma situação como esta “depende do caso”.

Estes dados são importantes, por dois motivos principais. O primeiro, por estabelecer com o “não importunar” uma esfera de pudor de chegar-se ao outro, como se uma expressão de solidariedade ou apoio pudesse ser compreendida pelo indivíduo objeto da ação como uma espécie de invasão de privacidade. Constrangido em seu sofrimento pessoal pela perda recente, o indivíduo poderia, segundo esta categoria, sentir-se ofendido pela tentativa de apro-

[3] Weber (1944), na primeira parte do seu livro *Economia e sociedade*, faz um esforço para caracterizar, no processo de racionalização social vivido pela sociedade europeia no momento de consolidação do capitalismo, a diferenciação estabelecida entre ação social e ação não social, esta última conduzida especialmente por construções subjetivas no interior de sujeitos individuais específicos, descaracterizando-a assim da objetividade social das ações.

ximação de um outro, retirando-o e comprometendo o seu espaço individual no social. O segundo motivo diz respeito à idéia de contaminação social pelo sofrimento do outro. O medo do envolvimento emocional através da demonstração de atitudes de solidariedade e apoio ao outro configura o ator em personagem tímido e, conseqüentemente, retraído nas demonstrações de afeto, como se elas pudessem comprometê-lo, ou pôr em risco o seu desempenho social.

Nos dois motivos parece pôr-se em evidência uma tendência ao sentimento de envergonhar-se frente às dificuldades de chegar ao outro. Seja através do agir com discrição, presente na categoria do “ser discreto”, como um dever ser moral para todos aqueles atingidos por uma perda, seja pela busca de não intromissão, cristalizada na categoria analítica de “não importunar” àqueles em sofrimento. Nas duas formas do como se comportar frente à perda, pessoal ou de outros, fica evidente o medo de não saber como enfrentar a situação e a culpa por ele provocada. O que parece aumentar o sentimento de isolamento e desamparo vivido pelo homem urbano de classe média brasileiro na contemporaneidade.

Goffman (1980: 80), analisando as expressões faciais, descreve a expressão “perder a face” como o receio de não saber como se referir ou representar em uma situação determinada. Fala do medo do indivíduo de possibilitar uma impressão errada nos outros, ou de vir a ser avaliado com um desempenho fraco, ou péssimo, na demonstração de sua incredulidade ou de sua capacidade de suportar a realidade que se apresenta. Ou, mesmo, de sentir-se envergonhado e indisposto na situação vivida em um momento relacional específico. Este receio de perder a face parece agir nos indivíduos em relação através de uma economia gestual das emoções. Economia de gestos que possa garantir

aos sujeitos a “capacidade de suprimir e ocultar qualquer tendência a ficar envergonhado durante os encontros com os outros” (*id.*: 80). De impossibilitar qualquer forma de avaliação, a não ser a que objetivamente quer expressar.

Esta economia de expressões de afetos parece se satisfazer através de uma postura de distanciamento ou de afastamento da situação experienciada na relação com o outro. Atitude de leve indiferença aos outros sociais, seja quando o indivíduo se sente evocado como objeto da ação, onde a exigência de um autocontrole, pela discrição, é a certeza de não apresentar-se constrangido por constranger o próximo, seja, também, quando o indivíduo for ou aparecer como o sujeito da ação, onde o não incomodar alivia a dificuldade de expressão de sentimentos.

Reza as regras de etiqueta no Brasil urbano contemporâneo que, em uma situação de sofrimento, na qual um indivíduo não pode ausentar-se de todo, mas que também não quer invadir a privacidade de quem a experiencia, que envie um cartão, ou flores, ou algo semelhante. Através deles deve expressar condolência ou solidariedade ao outro, e mesmo assim, após alguns dias do fato ocorrido, ou, quando houver uma cerimônia, como a missa de sétimo dia, por exemplo, fazer-se presente, se próximo, cumprimentar, na fila de condolência, o outro, em uma expressão contida, e ir embora, deixando ao outro a possibilidade de introjeção de sua dor, privadamente. O mesmo se referindo para quem sofre a perda. Manter a dignidade e o controle das emoções, aceitando as condolências com um ar contido e com uma ligeira indiferença no olhar. Ambos parecem refletir a atitude *blasé* diagnosticada por Simmel (1967), no início do século XX, para expressar a leve indiferença no olhar e no gestual do homem citadino na metrópole contemporânea e o processo de multidão e

anonimato em que parece emergir a afirmação da individualidade no momento de consolidação do capitalismo.

Esta busca de ocultamento da face ou da leve indiferença presente na atitude *blasé* torna-se, cada vez mais, expressão em uso no cotidiano comportamental do homem brasileiro urbano. A narrativa de expressões comportamentais outrora presenciadas pelos próprios sujeitos, relatadas por parentes ou visualizadas através de experiências presentes ainda no hoje, através da imprensa ou por próprio testemunho, torna-se aparentemente estranha ao cotidiano, como arcaísmos de uma estrutura mental e emocional diferente.

Movimentos narrativos estranhos que parecem incomodar ao homem moderno brasileiro, como parte de uma estrutura de um passado que se quer esquecer, ou melhor, distanciar-se, por incivilizado ou não moderno. Com um receio também que a sua presença contamine, pelo excesso emocional presente a si mesmo e as relações sociais de onde emergiram, paralisando o presente da modernidade vivida pela vergonha de validar no outro, qualquer, uma imagem avaliativa que comprometa pessoal ou em grupo sua performance e seu estatuto de urbano.

Autores como Van Gennep (1978), Junqueira (1985), entre outros, buscaram em seus trabalhos demonstrar que as marcações, os ritmos e os ritos são essenciais ao movimento cotidiano de toda sociedade. Que nenhuma forma de sociabilidade flui sem qualquer tipo de passagem, ou, como afirma DaMatta (1983: 39), “é a própria passagem que constitui o pólo talvez mais básico da própria idéia de mudança”.

Quando a mudança é acelerada porém, os ritmos que regulam a passagem tornam-se embaralhados. O receio de contaminação, por parte de quem sofre uma perda, ou por parte de quem acompanha um processo de luto, por

exemplo, faz com que haja um retraimento nas formas de etiqueta, para uma quase ausência de gestos e emoções. Um “ocultar a face”, nos dizeres de Goffman, por medo de “perder a face”, configura-se como uma espécie de escudo protetor de ambos os lados de um processo interativo. O que ocasiona dificuldades e incômodos de lado a lado das relações, por não saber-se comportar, ou não se encontrar preparado para o exercício de um dado e específico papel. Por onde, possivelmente, as emoções e as validações da face, e de gestos, serão objetivamente analisados e avaliados pelos demais presentes.

O medo de não saber expressar-se e comportar-se em uma situação específica, como a morte e o luto, por exemplo, funcionam como uma regra de convivência que se sobrepõe à mesma ação elementos de uma estudada indiferença facial frente aos elementos da relação e a uma busca interna de saber-se, ou melhor, querer-se encontrado por um outro. Indiferença e procura mesclam-se em uma atitude que parece incomodar e isolar ainda mais os indivíduos envolvidos em uma relação.

Ambigüidade presente em sensações aparentemente contraditórias. Revela-se, deste modo, de um lado, associada a uma espécie de desprezo do passado e de ser associado a ele. O passado visto pejorativamente como costume de uma época caipira ou de tradição rural, ou do Brasil de antigamente. Ao mesmo tempo, por outro lado, sofre idealmente de uma forma de saudade do passado, agora visto, em forma glamourosa, como algo que se perdeu e que trazia mais solidariedade e conforto.

Como pode ser visto no depoimento de uma informante⁴, que perdeu a mãe, com quem tinha afinidade, e que a considerava como sua única confidente e amiga:

[4] Do sexo feminino, de 50 anos, professora universitária e natural da cidade de Salvador, Bahia.

Eu fiquei sem saber o que fazer com o choque enorme que senti quando minha mãe morreu. Me fiz uma máscara dura, uma fortaleza, para acompanhar todos os preparativos para as exéquias. Desde a liberação do corpo até a marcação do lugar do velório, o próprio velório, a compra de um lugar no cemitério, o enterro, a missa de corpo presente, o retorno para casa, até a missa de sétimo dia, eu parecia não ser eu mesma. Não entendia onde pude achar tanta força para fazer tudo e não desmoronar...

Chorava e gritava por dentro, mas por fora me esforçava para não demonstrar o que se passava dentro de mim. Claro que devia estar com a cara arrasada... é até natural nas circunstâncias que vivi naquele momento, mas parecia calma, segura, tranquila e ativa. Comandei toda a situação, para que nada faltasse à minha mãe na hora de sua despedida... atendi a todos com atenção, até a alguns parentes que não eram meus muito chegados que apareceram com aquelas costumeiras e horríveis cenas de choro em excesso... confesso que, em alguns momentos, tive que intervir, delicadamente, para que eles não nos matassem de vergonha, que se controlassem... pareciam vindo sei lá de onde... constrangendo a todos os presentes com aquele excesso, falso, parecia falso, como que querendo aparentar uma emoção que não estavam a sentir. Eu, que sou eu, que perdi minha única amiga e confidente, a minha mãe, estava controlada, por que eles não deveriam também de estar... Uma das coisas que fiquei magoada, porém, foi a falta de atenção de algumas pessoas que eu considerava... por não verem o meu sofrimento intenso, a dor que espedaçava o meu íntimo... queria ser buscada, consolada, que me vissem como eu era, mas não, eram condolências frias, distantes, contidas, como se quisessem se ver livres daquele espetáculo... eu até, passado algum tempo, conversando com uma, amiga a respeito dessa solidão grande que senti, e ainda sinto, ela me pareceu

assombrada com a minha “cobrança” – foi assim que ela definiu o meu sentimento –, pois, segundo ela, eu estava tão forte que até ela se intimidou, por não se achar tão forte como eu e me constranger com a sua pieguice... antigamente não devia ser assim... parecia existir uma atenção especial que envolvia as pessoas e as tornava mais solidárias umas com as outras. O entendimento do que passava no ser de alguém era como que sintonizado por todos os presentes, que o confortavam e o amparavam. Agora é só solidão de todos os lados, ninguém aparece, ou quer compreender, ninguém... cada um que viva a sua dor, sozinho, e pronto!

Neste depoimento se tem, de um lado, uma espécie de asco, quase repugnância a gestos demasiados por parte de presentes, em um processo de despedida de alguém morto. O excesso parece incomodar, causar vergonha e, inclusive, também denota um fingimento de sentimentos, na verdade ausentes em quem pranteia e se expõe em demasia. O excesso de emoção em público parece vir à tona e ser entendido pelos parceiros da relação como falsidade. Fazem parte de atitudes de possíveis relações sociais de um passado sequer lembrado, a não ser pela falta de decoro e de pudor nele expresso no hoje, e que se quer esquecer e, se possível, negar que existiu, a não ser pela falta de educação inerente a tal gestuário. De outro lado, este depoimento revela, também, o seu contrário: a solidão dos indivíduos prisioneiros do pudor, e a vontade, ou mesmo necessidade, de alguém que os veja além da máscara de contenção, em que reprime os seus sentimentos. O passado então é relembrado como um tempo de solidariedade e compreensão das emoções. É rememorado em uma visão nostálgica de algo que se perdeu irremediavelmente e que condena ao isolamento cada sujeito, em seu sofrimento, dos demais.

Ambigüidade que parece ser comum à maioria dos indivíduos de classe média entrevistados nesta pesquisa. Que faz parte desse momento de transição recente vivida pelo povo brasileiro, tornando difusas as fronteiras que delimitam a marcação e os ritmos sociais de cada passagem, ao transportá-los para o íntimo dos sujeitos, como expressões não sociais.

A objetividade das relações amplia a necessidade de autocontrole e a separação radical entre indivíduo e sociedade. O ritual vem sendo suprimido ou abreviado de tal forma que apenas deixa aparente, no caso das cerimônias fúnebres, o essencial higiênico da configuração da morte e do despacho do corpo, e um evitar aparente de sentimentos no lidar com o fato. Quando muito, expressando-se no interior de uma solidariedade formal e constrangida de ambos os lados da relação, entre o que sofreu a perda e os outros.

O que aumenta o sentimento de culpa e o desconforto de não saber como situar-se e apresentar-se em cada situação específica. As relações sociais parecem assim tornar-se em relações de constrangimento e pudor. Em um elaborar constante da face, para que esta não apresente outra coisa além de uma indiferença, construída para a ocasião, e que também revele, para alguns poucos, uma ansiedade de ser olhado mais a fundo, no interior de sua face, e ser encontrado, e apoiado, e tomado como se realmente é. O que não acontece, aumentando a solidão e o constrangimento pessoal de todos.

Como foi definida a noção de perda pelos informantes? Uma questão sobre o significado do termo "perda" foi elaborada, solicitando no seu desenvolvimento uma separação entre perda e sofrimento, entre perda e luto, e entre perda e morte. Para os 1.304 informantes, a perda foi definida em quatro categorias: como "ausência" para 32.75%,

como “desaparecimento” em um conjunto de 21.01% das respostas, como “perda de si” para 38.42% e como “dano” para 7.82% das respostas.

O sentido de “perda de si” elaborado por um conjunto de 38.42% das respostas, parece possuir o significado amplo de perda de referenciais que permitiam ao sujeito se locar em uma situação social determinada, tornando-o retraído e inseguro até do seu papel no mundo. A ruptura com o passado e o viver o futuro como uma presentificação alucinada, a falta de amarras, e até o menosprezo expresso pela reminiscência de formas culturais consideradas arcaicas e não condizentes com um padrão – indefinido, é bom frisar – de urbanidade, aparecem nesta categoria de apreensão da noção de perda.

Por ela é possível considerar o alto grau de ruptura vivido pela classe média urbana brasileira na entrada do século XXI com as construções categoriais de uma tradição cultural que parece não mais satisfazê-los e que, ao mesmo tempo, não se tem idéia de uma nova forma de apropriação social de si mesmos em que pudessem contar em momentos de crise ou perigo. Como os vividos por uma passagem brusca ocasionada por um processo de perda.

O risco ocasionado por este processo é a perda de si mesmo. Uma definição dramática que isola o indivíduo da sociedade. Como parecem ser os casos das narrativas a seguir:

Quando vi o corpo de meu pai no centro de um velório com um bando de pessoas que nem ao menos falavam com ele quando vivo, por ser considerado velho e doente, senti a hipocrisia toda do mundo. Era algo que eu já sentia e não sabia bem o que era... Na minha frente, aquelas pessoas me deram bem a dimensão da farsa humana a que sou obrigado a viver e testemunhar. Minha vontade era de sair, desaparecer... não ter a consciência da banalidade

e falsidade das relações. Hoje, já se passaram três anos, e eu vejo com nitidez e desprezo as pessoas e a sociedade. Não tenho mais crédito em nada, vivo por viver, indiferente. É a minha forma de dizer o meu desprezo, e ao mesmo tempo um despreparo absoluto de fazê-lo...⁵

Eu vivo sozinha, trancada, não ousa falar, e se pudesse, nem ousava pensar, mas os pensamentos povoam como nada a minha cabeça, e às vezes, eu me sinto louca, enlouquecida de solidão, de não ter com quem desabafar! ...Mas finjo bem. Sei parecer falsa como todos esses que circulam ao meu redor!... Busco fugir de mim, mas me refugio cada vez mais nesta casca oca que me restou e que tento esconder e negar para todos e até, ah, se eu pudesse, para mim mesma...⁶

Na definição de perda como “ausência”, os 32.75% que assim a apreenderam parecem ter presente na sua constituição, a idéia de uma distância temporal e espacial de algo ou alguém que funcionasse como o ponto modal de uma rede de significados necessários ao processo integrativo do sujeito consigo mesmo e com os outros. A noção de perda através da expressão “ausência” está ligada ao processo referencial onde se estabelece o sentido da memória. Os indivíduos, na sua ausência, estando ameaçados de privação de uma faculdade que parecia segura e inerente a si, que Benjamin (1985: 198) chamará de “a faculdade de intercambiar experiências”.

A ausência tem, aqui, o sentido de um sentimento de vazio ocasionado por uma relação para a qual o sujeito não se encontra preparado, e de que sente falta. Mas que, simultaneamente, não ousa declarar, por receio de não

[5] Rapaz de 29 anos, solteiro, natural e residente na cidade de São Paulo, capital, vendedor autônomo que perdeu o pai de 65 anos, vítima de uma longa doença degenerativa.

[6] Mulher de 52 anos, aposentada, viúva recente, sem filhos, natural e residente na cidade do Rio de Janeiro, estado do Rio.

ser entendido. A ausência do ponto modal que a perda provoca aliena ainda mais a experiência como troca e solidariedade, como construção. Esta, a experiência, pelo contrário, parece caminhar para uma dissolução e, conseqüentemente, ter de ver o seu valor decaindo até o seu desaparecimento total. O que parece ameaçar os indivíduos da impossibilidade de comunicação. A possibilidade do inominável ressoa como uma ameaça eloqüente onde, aparentemente, só resta apenas o anseio nostálgico de um retorno a algo que se perdeu, agora atemporal.

É o que parece revelar as narrativas a seguir:

Tenho dentro de mim uma espécie de nó, que me dói, às vezes até sinto falta de ar. Tudo começou quando eu perdi a minha filha mais velha. Parece que o meu mundo caiu... Tento disfarçar, mas acho que não consigo... tento falar e não posso, algo me agarra por dentro e me deixa sem palavras e gestos... Penso no tempo em que minha filha ficava perto de mim... de como é impossível a vida sem ela... Queria dizer isso para os meus, mas não consigo... Aprendi a ser hipócrita, acho, fingida, o que só aumenta ainda mais o meu sofrimento e a minha solidão... me ponho formal, distante, mas cumpridora das minhas obrigações... ninguém parece se importar comigo, se eu estou aparentando firmeza, mas estou solitária e frágil, só as lembranças me botam em pé... e choro, choro, trancada... mas ninguém nota ou quer notar o meu sofrimento...⁷

Só vivo das lembranças dele. O mundo já não me importa. Fico em casa, quem quiser que venha me procurar. Recebo bem, mas indiferente... Vivo das recordações do tempo em que era feliz... me basta, pois a dor é a minha sina...⁸

[7] Senhora de 63 anos, casada, três filhos, uma mulher e dois homens, aposentada, natural da cidade de Limoeiro, interior de Pernambuco, e desde os vinte anos moradora da cidade do Recife. Perdeu a filha única vítima de um enfarte "fulminante", nas suas palavras.

[8] Senhora de 48 anos, viúva, um filho, doméstica, natural de Macapá, Amapá. Perdeu o marido que, segundo ela, "era tudo para mim, a minha vida, o meu sonho..."

A terceira categoria que expressa a visão dos informantes sobre a noção de perda é construída através da idéia de “desaparecimento”. Esta categoria é informada por 21.01% do total de respostas. A idéia de “desaparecimento”, aqui, mais do que a idéia de “ausência”, parece alcançar o significado de uma construção melancólica sobre o processo de perda. Nesta construção, os sentimentos para com o social e para consigo mesmo tendem para um tipo de diluição de sentidos. A perda pessoal do sujeito é visualizada através de um processo de ambivalência resultante da vergonha como individuação e da reprovação ou estranhamento público.

Como uma conseqüência de sua subjetivação e falta de expressão no social. O que parece constituir-se, enquanto tendência, em uma crença ilusória de expectativas e no estabelecimento de um grave conflito de sentimentos ambivalentes. Resultado da falta de esperança e do sentimento de que algo esteja prestes a acontecer e eminente a desabar sobre si. Que no dizer de Abraham (1976: 100) só se pode fugir, voltando a si próprio a hostilidade e a amorosidade que originalmente sentia em relação ao seu objeto.

O depoimento de um homem⁹ de 70 anos, sobre o sentimento de desilusão provocado pela morte de sua esposa, exemplifica bem esta idéia de desaparecimento, enquanto perda. Para ele

...O mundo deixou de existir quando ela morreu...
O seu desaparecimento provocou em mim um vendaval de questionamentos que não sei responder a não ser me culpando de não ter dado a atenção merecida quando de sua presença... me culpo, me culpo o tempo todo, mas sou um covarde e não consigo

[9] Natural e residente na cidade de Maceió, Alagoas. Engenheiro aposentado, pai de dois filhos homens que administram suas propriedades, e quatro netos.

findar minha vida... então me tranco, me fecho, não quero nada, nem ninguém... não quero que ninguém me veja, tenho receio de ser objeto de estranheza e de falsos interesses sobre mim...

Intercessão entre o desespero e o tédio, a dor da perda subjetivada e sem expressão no social parece reproduzir-se na narrativa acima, como ausência de projeto. O processo de perda, enquanto desaparecimento, tende a tornar-se melancolia.

O processo de individuação do sujeito que sofre a perda revela, de um lado, uma tendência social no Brasil atual de escamoteamento da expressão pública dos sentimentos (Mauss, 1980). Denota, também, a valorização da interiorização enquanto subjetividade ou espaço da intimidade ou do privado e é sentido pelo sujeito como não social, por definição. Além de criar, por outro lado, uma disposição prévia e permanente no indivíduo à desconfiança no outro, e por extensão, no social (Koury, 1999).

A quarta categoria construída para caracterizar o significado de perda entre 7.82% dos informantes é a de "dano". O termo "dano" é empregado no sentido de um prejuízo moral. É entendido também como um mal ou ofensa pessoal causado a alguém através da deterioração, da dani-ficação ou da inutilização efetiva, eventual ou iminente de algo pertencente a este sujeito, seja ele individual ou coletivo. A perda como "dano", deste modo, é sentida como uma ofensa moral e um sentimento de inutilidade ou deterioração real ou virtual, como se o indivíduo que revelasse tal conceito visse ou vivesse cada dia o seu presente como incerteza, *id est*, recheado de receios e medos de que algo ou alguém lhe foi tomado, ou está virtualmente próximo de ser dele retirado, sem ter claro o que ou quem foi retirado, ou o que ou quem o retirou. Sente-se logrado, in-

seguro dos seus gestos, de não saber como se comportar ou o que esperar da avaliação dos outros em relação à sua atitude, ou que atitude tomar a respeito das encenações possíveis dos outros.

O sentimento de logro moral que o dano, enquanto definição de perda, parece provocar, refere-se a uma espécie de desequilíbrio das relações entre o indivíduo e a sociedade. Os ritos de passagem que conformam o ser moral, aparentemente, deixam de ser sentidos como efetivos e o questionamento sobre eles cria um hiato entre as marcações das seqüências cerimoniais que assinalam os movimentos de um estado socialmente expresso a outro.

...Ele não poderia ter feito isso comigo: ir embora assim, sem mais nem menos, me deixando louca, com filhos para criar, sem ter uma profissão definida e só ter vivido a vida como se só a dele importasse... mas se foi, e pronto!...

Informa uma entrevistada¹⁰, residente na cidade de Recife, Pernambuco. E continua:

...E aqui estou eu, passados quase sete anos... tendo que fazer de tudo para suportar a humilhação de me apresentar sem ele, sem a figura forte e de apoio que era ele para mim... só não morro pelos filhos, mas estou como morta por dentro. Me sinto roubada da minha vida, me sinto constrangida de enfrentar o mundo pelos meus filhos, quando o que queria é ficar na minha, trancada nos meus pensamentos, em minha vontade de dizer a ele que ele acabou com a minha vida quando se foi... Se eu pudesse adivinhar não teria aceito dar a minha vida assim não, mas agora é tarde, e só me resta ter que agüentar o desprezo do mundo e o meu desprezo por ele também.

[10] 42 anos, mãe de dois filhos menores, funcionária pública. Marido morreu vítima de distúrbios cardíacos.

Dói, moço... é uma dificuldade todo dia que amanece e eu ter que enfrentar tudo outra vez...

Pela narração acima, é o despreparo para o mundo que parece ocasionar a revolta pela perda do ente querido, e com o próprio ser que se foi. O que causa um mal-estar crescente, por não saber como comportar-se frente a cada movimento de uma marcação social. Vista enquanto passagem relacional de tempos e espaços regulados e reguladores das transmutações de uma sociabilidade determinada.

Descrentes do papel das marcações, e mesmo em um movimento de rejeição por sentirem-nas como inadequadas, mas ao mesmo tempo sofrendo pela perda do valor social de cada passagem, os indivíduos que afirmaram a perda como “dano” parecem sentir-se como logrados. Como vítimas de um estorvo moral acontecido ou prestes a acontecer, que os deixam em estado de latência, paralisados e sem ação sobre que conduta tomar a cada movimento cotidiano que lhes impõe participação.

A perda, considerada como “ausência”, “desaparecimento”, “perda de si” ou “dano”, informa um conjunto compreensivo de categorias através das quais pode-se inferir o sentimento do brasileiro urbano de classe média, atual. Gradações entre os graus de receios e de significados morais na vivência da cidade são os elementos tônicos que uma busca compreensiva tem que se apoiar para verificação e alcance de sua simbologia. Abrem espaços para verificação de como o conjunto de regras e etiquetas, e como a habilidade social e a perceptividade são sentidas como expressão de diferenças de formas de transmissão e avaliações do outro e de si mesmo. Isto é, como manutenção, prevenção ou neutralização de inconsistências do jogo relacional. Possibilitam, também, o entendimento sobre as formas pelas quais se estabelece entre o indivíduo e o outro

elementos de insegurança e descrédito pessoal e societário, na vivência de um sentimento de perda, criando um campo de vulnerabilidade entre as partes em interação.

Fecha-as, ao mesmo tempo, dentro de cada sujeito, no interior de cada gesto e representação, através de uma atitude de indiferença social. Os sentimentos introjetados para si configuram-se como uma expressão subjetiva e não social. Impõem-se como uma máscara para o outro, ou como um ocultamento da face, para proteção pessoal em uma situação de risco na vivência compulsória de um social que não satisfaz. Parece criar um vazio entre segredos a serem ao mesmo tempo negados e ansiados de serem descobertos e conquistados. Cada segredo ou complexo de segredos comportando a nuance de uma individualidade e os vazios dos espaços de relações sociais a que se submetem e se conflituam os indivíduos.

A individualidade se põe contrária ao social e, ao mesmo tempo, nele busca situar-se como indiferença para melhor poder usufruir das relações de opacidade em que se transformaram as relações sociais para os sujeitos em relação. A individualidade, porém, ao mesmo tempo, anseia ser tocada, experienciada, vislumbrada, descoberta, encantada e, como tal, se põe à espera. É nesta ambigüidade que parece constituírem-se, em nuances, as quatro categorias em que os informantes pensam a noção de perda. São todas regidas por graus de receio e medo de exposição e do seu contrário, de não serem descobertos.

Estabelece-se um movimento ritual, novo e ainda inseguro nos seus passos. Marcado pela descrição de gestos e economia de afetos. Este movimento que se gesta parece não habitar no respeito ao outro e seu segredo, mas, e principalmente, como informa Simmel (1950: 321), a “tudo o que o outro não nos revela em expressão (e que deve) ser

mantido a todo custo à distância do conhecimento (de cada indivíduo em relação)". Mesmo que possa provocar uma reação em cadeia e o próprio segredo contido em um ser venha a correr o risco de não ser jamais revelado. Embora ansiado, ao mesmo tempo que preservado, nessa ambigüidade insatisfeita do medo de contaminação.

O perigo de não ser entendido constrange, ao mesmo tempo que o conjunto de mal-entendidos a que se expõe, ou poderá se dispor, um sujeito em relação, inibe e o isola. E neste movimento ambivalente há uma espécie de anseio, sem um conhecimento claro sobre o porquê a um retorno mágico a um tempo e a um espaço perdido, em algum lugar do passado cuja memória se nega a enquadrar. Tempo e espaço onde seria possível estabelecer um encontro sem correr o risco da perda de si, ou do desaparecimento do outro da relação. O que poderia até causar danos morais pela ausência sentida, ansiada, mas ao mesmo tempo pelo seu lado mágico e distante, evitada, por diagnosticada como agente de poluição e causadora de sofrimentos.

A relação entre perda, enquanto sentimento moral, e sofrimento parece ser evidente entre os 1.304 informantes do questionário geral desta pesquisa. Mas, como eles compuseram a relação entre estes dois termos? É possível uma comparação entre eles, ou apenas o sofrimento engloba o sentimento de perda como uma espécie de inevitabilidade irremediável? Perguntados da existência de uma relação entre perda e sofrimento, 77.30% responderam positivamente à relação, contra 22.70%. O interessante a observar é que estes 22.70% afirmaram não haver relação porque não existe diferença entre os dois termos. Para os informantes, a perda e o sofrimento são a única face de uma moeda, não uma e outra, mas a mesma face. A perda é sofrimento e o sofrimento é inevitavelmente produto de uma perda, seja lá que origem tenha um ou outro. Umbili-

cal processo que parece remeter inevitavelmente para a mesma sensação de impotência e de preenchimento pelo outro e resguardo de si.

Os 77.30% que responderam haver uma relação entre sofrimento e perda, porém, estabeleceram três níveis diferentes para esta relação; 21.53% dos informantes afirmaram a relação através de uma “diferença de intensidade entre pessoas e objetos”. A perda objetivada de objetos ou pessoas provoca, segundo estes, sofrimento em um indivíduo. Este sofrimento é uma espécie de consequência graduada e motivada pelo sentimento de posse. De não mais possuir os elementos objetivos perdidos pelo desaparecimento ou pela desapropriação.

A gradação na intensidade de sentimentos envolvidos em uma perda específica, assim, se encontra em relação ao conteúdo de posse ou de aproximação entre o sujeito que a perdeu e o objeto ou pessoa perdida. É uma relação objetiva ocasionada pela ausência e pela impossibilidade, momentânea ou definitiva, de algo ou alguém significativo. Parece estar mais próxima das relações de mercado, onde o valor objetivo é medido através da intensidade de ansiedade gerada no sujeito que a detém ou que a perdeu. O sofrimento podendo ser medido e quantificado, e diferenciado em intensidade nas gradações entre pessoas e objetos, entre proximidade e apropriação.

A segunda relação estabelecida entre sofrimento e perda é expressa por 47.82% dos informantes através da afirmativa: “a perda provoca o sofrimento”. Para estes, o sofrimento é uma consequência da perda. Um movimento que parece ser provocado pela ruptura ocasionada pela ausência ou desaparecimento, definitivo ou parcial, porém concreto, do objeto ou da pessoa amada. Reflete o estado de fragilidade que a pessoa que sofreu uma perda se encontra

no momento de tomada de consciência do que perdeu. O sofrimento seria, deste modo, um tipo de dor moral e física, pela somatização de uma perda objetiva no indivíduo. Reflete, ao mesmo tempo, um sentimento de impotência ante o objeto ou pessoa perdidos, e a conscientização desta perda em si.

A terceira alternativa para a relação entre sofrimento e perda é expressa por 30.65% dos informantes. Esta relação, porém, é estabelecida de um modo mais difuso, através da afirmação de que esta “é um sentimento de perda eterna”. Este modo de referenciar a relação entre sofrimento e perda não parece circunscrever a relação a uma perda definida e objetiva, como parece expressar a primeira e a segunda formas de relações propostas pelos informantes. Expressa, ao contrário, a relação com um sentimento estilhaçado, pulverizado, disperso no interior do sujeito. A perda passa a ser alguma coisa presente, irremediavelmente enraizada no interior dos sujeitos, que parece ultrapassá-los pela plenitude e eternidade de sua constância. E o sofrimento é a forma de expressão deste sentimento disperso que agride e que acompanha os indivíduos em sua jornada, como uma sina da qual não se tem forma de escapar.

Parece, de um lado, fazer parte de uma tradição judaico-cristã¹¹ situada na perda da inocência e do paraíso, cuja recuperação se realiza através da abdicação de uma vida terrena em prol de uma vida espiritual, plenamente completa na pós-vida após a morte. Mas, por outro lado, parece realizar-se muito mais pela desilusão do mundo. Por não mais sequer situar o objeto perdido, o paraíso ou a inocência, em um lugar mítico ou real do passado, por não ter mais lugar onde originar a perda e o sofrimento dela con-

[11] Ver, sobre a tradição judaico-cristã, Kristeva (1988) e Carse (1987).

seqüente. Destinado a vagar como um ser sofredor de uma perda acontecida em algum momento ou em algum lugar indefinido, ao qual se quer lembrar, se quer reapropriar, mas que cada tentativa parece colocar o sujeito mais distante, e onde mais pulverizado ficam os sentimentos, tornando mais intenso o seu sofrer.

As três possibilidades de interpretação da existência de uma relação entre sofrimento e perda transmitidas pelos informantes situam a relação entre um produto de uma perda objetivada, concreta, onde o sofrimento aparece como uma conseqüência, quase natural, da tomada de consciência de um ator de algo ou alguém que se foi, ou de quem ficou privado, e um produto de uma perda difusa, inatingível em sua origem, que parece gerar uma espécie de nostalgia de algo ou alguém de alguma forma extraviado de sua presença e cuja sensação é de um aniquilamento e irremediável condenação a um sofrimento a ela inerente. Ricoeur (1994: 60 e 61) estabelece diferentes degraus da manifestação de uma crise de separação. O primeiro é visto como se o sofredor fosse único e insubstituível. O segundo degrau aponta para o sofredor como um solitário, cujo sofrimento é incomunicável e inapreensível pelos outros, os quais não podem compreender ou ajudar. No terceiro degrau, o outro apresenta-se ou parece apresentar-se como o inimigo do indivíduo que sofre. No quarto e último degrau, enfim, como condicionado e condicionante dos demais, o sofrimento aparece para o indivíduo que o sofre como uma espécie de predestinação, como de ter sido escolhido para sofrer. Estes degraus ricoeurianos parecem assentar-se bem nas expressões utilizadas pelos informantes nesta pesquisa.

O sofrimento que informam parece ultrapassar a própria vida do sujeito, exteriorizando-se em eternidade. Prende-se em uma atemporalidade sem passado e sem futuro,

formada pela presentificação contínua e repetitiva do não olvidar, mas, também, não saber ao certo o que e o como esqueceu. O “por que eu?” Pergunta e inferno do suportar a dor (Ricoeur, 1994: 61), como um ser que sofre e predestinado ao sofrimento, parece tomar conta do sujeito que, sem resposta, parece cair ou em uma forma de conformismo fantasmático ao sofrimento a ele destinado, ou a um ceticismo nas formas de olhar os outros sociais em relação. O conformismo fantasmático quanto o ceticismo parecem assim ser as formas de enfrentar o mundo, nesta relação entre a perda, o sentimento difuso de perda e o sofrimento a ela inerente. O mundo apresenta-se, assim, sem confiabilidade, a não ser a da confiança em não ter confiança legítima nas instituições e coisas públicas da ordem social.

Regras e etiquetas de uma sociabilidade são vistas, desta forma, com uma espécie de desdém e descrédito. A perda é sentida, de um lado, como algo a ser reparado pelo ator, que se culpabiliza pela sua efetivação e, ao mesmo tempo, cria uma escala de gradações por onde possa expiar a sua dor. A dor é sempre pessoal, enquanto sofrimento reparador de culpa. O que individualiza o sujeito e o constrange ante o mundo e os outros sociais. De outro lado, porém, a perda é vista pelo seu lado atemporal, como uma espécie de condenação impossível de ser reparada, e cujo enfrentamento é o de retomá-la como espaço de criação de uma temporalidade artificial que permita o sujeito remeter-se a um cotidiano contínuo e repetitivo de mesmidade. Nesta eterna repetição, o indivíduo parece recriar-se em cada momento de seu sofrimento, como um ser sempre já perdido e impossível de realizar a ânsia por um fim, enquanto reparação.

O que parece provocar um sentimento de vergonha de si e dos outros em relação. Aprisionando o indivíduo enver-

gonhado na busca de um autocontrole que evite do olhar a instabilidade e a tensão. Embora, e ao mesmo tempo, anseie na intimidade do seu segredo, cada vez mais escondido a sete chaves, a necessidade do conforto e do repouso.

Sentimento de culpa e de vergonha parecem satisfazer assim os parâmetros por onde se pode compreender a relação estabelecida entre sofrimento e perda. Os sentimentos de vergonha e culpa ao serem tomados como dois sentimentos diferenciais, como o fez Lynd (1961) – o segundo como um sentimento mais individualista, e o primeiro como que ainda encoberto por uma malha por onde se espelha a tecedura de uma coletividade –, podem ser usados para pensar a sociabilidade urbana brasileira, entre a classe média, como vivendo uma transformação na esfera do comportamento e da mentalidade dos seus atores.

A principal característica desta mudança comportamental reside em um desapego crescente ao passado e nas suas tradições, de um lado. E, de outro, um lançar-se a um novo modelo cujos hábitos, não de todo claros e não de todo incorporados, apresentam-se como constrangimento pessoal. Apresentam-se como uma espécie de não saber agir, ou de como situar-se em situações de passagens, onde os elementos de ruptura ou de transição ficam mais acentuados, provocando mal-estar, incerteza e uma dose maior de disfarce e máscara. De indiferença para melhor esconder a face, e com ela ausentar-se ou negar o enfrentamento direto com as situações de risco que o cotidiano lhe impõe.

O conformismo fantasmático, o ceticismo social das coisas públicas e a descrença pessoal das instituições asseguradoras da cultura e do social enquanto tradição parecem, deste modo, ampliarem-se. O que faz os indivíduos se tornarem, ao mesmo tempo, eternos seres à procura de

algo ou de alguém, a que ou a quem se possa amparar, mesmo sob a capa céptica com que aparecem vestidos. Movimento de um processo ambíguo, que provoca mais pessimismo, mesmo que transfigurado em uma alegria carnavalesca, ou em um tudo qualquer que vira piada na mesa de um bar.



Viver o luto

O luto, diferente da noção de perda dos informantes, parece possuir um sentido mais integrativo, ligado ao processo de reintegração do indivíduo à sociedade, através de uma introjeção da perda, sentimentalmente, dentro de si. A perda, por sua vez, conforme o capítulo anterior, parece informar o sofrimento imediato, provocado pela ausência ou desaparecimento de um objeto ou pessoa queridos, e a recusa de aceitar o fim.

O sofrimento objetificado pela perda parece tornar-se mais difícil de realização como luto. Motivado, seja pela rápida transição dos costumes tradicionais vividos na sociedade brasileira urbana atual, seja pelo processo de individualização e individualismo que acomete o cidadão comum de classe média. Seja, também, através do processo de questionamento às instituições e instâncias de desindividualização vivido por estes indivíduos.

Estes motivos são o resultado do processo de individualismo recente que acomete as relações sociais urbanas no Brasil, de um lado e, de outro, pelo descrédito nos ritos e fórmulas rituais de um passado recente, sem uma substituição adequada. O que vem provocando um estilo de vida mais retraído, pela vergonha silenciada de não saber como comportar-se em situações específicas, e o aumento do sentimento de culpa pela dificuldade de ação e mesmo pela não ação ou por um agir inadequado.

Este capítulo compreenderá como os informantes vêem, sentem e exprimem a vivência do luto, e as dificuldades e facilidades das relações sociais advindas da experiência deste processo no Brasil urbano atual.

Desconforto e ambivalência

Em conversa informal, no início de adequação de linguagem e sedução anterior à entrevista, e que serviu de “mote” para o adentrar na narrativa de sofrimento do entrevistado, este descreve o desconforto a que foi submetido durante os rituais funerários de sua mãe. Desconforto oriundo das diferenças interpretativas dele e de alguns membros da família envolvidos com o episódio.

A falta de compreensão das diversas formas de interpretação das atitudes das pessoas envolvidas no processo de perda no momento do despacho do corpo provocaram mágoas, sentimentos de culpa e dificuldades posteriores de relacionamento entre os familiares. As atitudes assumidas no momento de dor intensa criaram, além da quebra de relações, sentimentos diversos de rejeição, desatenção e ira, formando o que Turner (1975) chama de drama social.

O entrevistado¹, ao conversar as mágoas envolvidas pela dificuldade de entendimento de atitudes pessoais na família em um momento agudo de sofrimento e de passagem pela perda de um ente querido, tocou em um problema comum a quase todos os demais informantes: o de não saber lidar com a ambivalência e com as diversas formas de vivência ritual na sociedade brasileira urbana atual.

[1] Sexo masculino, 59 anos, casado, um filho, dentista, natural de uma cidade do interior do Ceará, mas que vive desde a sua adolescência na cidade de Fortaleza.

Este problema, levantado na conversa anterior à entrevista, forneceu a chave de entrada para o universo narrativo procurado pelo entrevistador. Criou o clima propício entre entrevistado e entrevistador para o começo de uma conversa de mais de três horas, sobre os significados do luto e a narração da vivência do processo pelo informante. Inclusive, porque o entrevistado elaborava este relato com uma certa distância e com um misto de problematização e humor, passados já quase dois anos do evento. O que facilitou o ritual de encantamento necessário para iniciar e prosseguir a difícil tarefa de entrevistar os temas de sofrimento, perda e luto. Ao pedir para contar com mais detalhes o episódio comentado pelo entrevistado, deu-se início à entrevista.

Conta o entrevistado que a sua mãe residia na sua casa, em Fortaleza, desde que o marido faleceu, há quase oito anos contados até o momento de sua morte em 1998. Era uma senhora idosa, de mais de 70 anos, quando começou a viver com ele. Nunca trabalhou fora, era apenas esposa e mãe. Veio do interior para a capital anos após o seu casamento, para que os três filhos pudessem estudar o ensino médio e logo após a universidade. Dos três filhos, um faleceu em um acidente de carro quando tinha vinte e poucos anos, o segundo mora fora do Estado.

Apesar de “nunca ter trabalhado fora ou estudado além do ensino fundamental”², a mãe do entrevistado era uma espécie de matriarca, uma referência de ligação entre membros dispersos da grande família, tanto a do seu lado como a do lado do marido. Este ponto de ligação, mais afetivo do que econômico, mantinha a família unida, pelo menos nos contatos básicos do cotidiano de comemo-

[2] Aspecto salientado com bastante vigor pelo entrevistado, não denotando uma depreciação, mas antes uma espécie de orgulho da qualidade de articulação de sua mãe.

rações e perdas, que celebram as passagens individuais e coletivas familiares.

Não tinha aniversário de minha mãe que a minha casa não virasse um tumulto, cheio de parentes que eu até não tinha intimidade, para comemorar. Os que não podiam vir mandavam telegramas ou telefonavam... Minha mulher não gostava, mas... parecia acomodar-se. Pelo menos até a próxima invasão... Em cada Natal e véspera de ano novo, em cada festa comemorativa do ano, nas notícias dos nascimentos, casamentos, separações, mortes, minha mãe era a primeira a ser acionada. Servia como ponto de encontro da família, ela sabia de tudo e juntava as partes em discórdia, celebrava as festas e vitórias, comunicava a todos, servia de conselheira, enfim... (riso) era uma política nata. Só que dentro da família. Isso... foi sempre assim.

Quando a mãe do entrevistado morreu, de “morte natural”, a família extensa deixou de ser a mesma. Os contatos ficaram mais esparsos e parece que todos se voltaram para “tocar a sua vidinha sem se importar mais” com o todo. Este fato parece não incomodar o entrevistado, já que ele se expressa como

alguém que não tem tempo para nada. Acho mesmo que nem minha mulher e filho têm a atenção que deveriam ter. Me sinto às vezes culpado, mas o trabalho me envolve bastante e a culpa eu vou deixando de lado... a não ser em crises familiares... quando me é passado na cara...

Os fatos descritos com um certo humor sobre o processo ritual vivido na morte de sua mãe, parecem ter ocorrido em uma dessas crises “passado na cara”.

Conta ele que logo que sua mãe morreu tratou de avisar ao irmão e a todos os parentes do episódio. Afirma que tratou “de comunicar a todos o acontecimento”, antes mesmo de resolver as questões pendentes com o mercado

e o ritual da morte – a compra de caixão, flores, traslado do corpo do hospital para um salão de velório, missa de corpo presente, ajeitar o túmulo da família onde já se encontrava o corpo do pai, enterro, entre outras atividades da cultura fúnebre.

Liguei primeiro para o meu irmão, e depois para a parentela. O meu irmão... pareceu não ligar! Disse que estava muito ocupado com os negócios... e não podia vir para o enterro. Disse que eu depois enviasse a conta que ele dividia comigo as despesas.

Fiquei puto... Nunca pensei que pudesse reagir assim, mas na hora, confesso, eu tive uma discussão séria com ele... hoje, passados já dois anos, nossa relação nunca mais foi a mesma. A gente se fala por telefone, mas é uma relação formal, perdeu aquela coisa que parecia nos unir como irmãos... sei que pode parecer besteira, eu mesmo acho que é e rio disso, mas, às vezes, penso em ligar para ele e conversar, mas me sinto incomodado, o que ele vai pensar, o que eu vou dizer a ele... aí vou deixando de lado e esperando que o tempo solucione. Mas parece que o tempo só faz piorar as coisas... arrefece a dor, mas o comportamento muda, não tem como retornar, e o que era junto parece ficar numa barreira ou num valo enorme, separado, e mais separado...

O momento da morte de uma mãe que unia a família inteira foi sentido pelo entrevistado na recusa da vinda do seu irmão para o enterro, como uma espécie de perturbação dessa união. Como desinteresse e desclassificação do seu irmão para com a sua mãe e para com o ele. Apesar da mágoa arrefecer com o tempo, na realização do trabalho de luto, ele vê o episódio como uma espécie de mal-entendido de ambas as partes, dele e do irmão, o fato repercute nele ainda pelo afastamento ocasionado. Para o entrevistado, o afastamento teve a ver com este episódio, com a barreira então formada, e com as dificuldades de

conversar a respeito, o que vem aumentando a frieza nas relações entre os irmãos.

O segundo episódio da mesma narrativa refere-se a uma questão também de comunicação. O entrevistado narra ter recebido, dias após o sepultamento e da missa de sétimo dia da mãe, um telefonema de parentes distantes, primos de sua mãe, sentidos com ele por não tê-los comunicado da morte de sua prima. Estes parentes referiram ao possível esquecimento de um telefonema do entrevistado como “um descaso”, e ligaram para falar do constrangimento que sentiram ao não serem informados do episódio e demonstrar a mágoa por não terem sido lembrados.

Com um certo tom de ironia na voz, o informante relata que esses parentes

telefonaram para se queixarem pelo fato de terem sido esquecidos por mim e pelos outros membros da família... Um deles chegou a dizer que “era porque eu era mais pobre que você e ou outros acharam de não ligar pra mim, sou pobre sim, mas também tenho sentimentos e gostava muito de sua mãe”.

Revela que

não adiantou minhas explicações... o sentimento deles não era apenas por não terem sido comunicados, mas porque, parece, pela não informação, se sentirem excluídos do enterro de mamãe. Do acontecimento... (diz, rindo).

Eu, na época, não liguei muito ... e esqueci, ou tentei esquecer. Mas, de um tempo para cá, eu ando entabulando um pouco os meus pensamentos sobre o episódio e, apesar de achar ridículo, vejo hoje que as reclamações tinham o sentido... da grande família que minha mãe... tentou deixar unida...

Este segundo episódio de dificuldades de comunicação e o desconforto gerado em um momento de intenso sofrimento

mento, mostra, de um lado, a fragilidade individual perante uma situação de crise, como os casos de perda por morte parecem revelar. Deixam evidentes, para os envolvidos, a atitude própria e dos outros, a partir de uma ótica do sofrimento pessoal causado pela perda. De outro lado, porém, indica a ambivalência dos tempos e dos espaços onde a leitura da morte é feita pelos envolvidos. Revela, também, a presença de cada um no ato da morte e as representações dos mesmos pelo aspecto ritual que o circunscreve e de onde a presença de cada um é sentida, seja pelo olhar pessoal de cada indivíduo, seja pelo olhar do outro em relação a sua atitude perante a morte. Esta segunda face revela o lado mais social da relação.

A pessoa e o outro da relação são colocados em xeque pela morte de um terceiro comum a ambos. As atitudes de cada um e as leituras que fazem, ou que são lidas como realizadas, vêm à tona como tensão, interna às pessoas e entre elas, quando o que se queria mesmo era aconchego, conforto e demonstrações de carinho e afeto. A dificuldade de comunicação pela ambivalência das leituras de cada um e das margens de exclusão em que se coloca, ou coloca o outro da relação como vítima ou algoz, tendo o corpo morto como o referente principal, vem acompanhada de mágoas que, embora com o tempo amenizem, provocam afastamento e desconforto.

Os códigos de proximidade que uniam e garantiam o sentimento de família ruem através das barreiras que vão sendo impostas pelos silêncios das mágoas e do desconforto. O desconforto passa a ser agora a humilhação de ter de chamar o outro para conversar, do que dizer ao outro e de como o outro vai entender esse chamado. E da culpa de não realizar esse gesto de aproximação. A culpa e o medo de ser ofendido vão ampliando as margens do silêncio e a frieza das relações. O mundo cotidiano volta a girar

agora esfacelado, ou mais fragilizado, pela quebra dos laços, das comunicações intra e interfamiliar, e do evitar encontros ou situações que possam constranger a si próprio e aos outros.

O evitar e o esconder a face (Goffman, 1980), afiguram-se como atitudes que os enlutados passam a se haver no período do pós-luto. Um aumento da distância entre as pessoas envolvidas parece ocorrer. A quebra dos códigos de um ritual de coletividade que permeava a família enquanto instância de união e corporeidade *sui generis*, que atuava acima dos indivíduos, os formavam e os informavam como pessoas de uma rede familiar de afeto, o desconforto gerado pelo esfacelamento dos laços, e o desgosto pessoal provocado pela ruptura tornam-se conformidades onde cada um procura ajustar-se na sobrevivência cotidiana das relações consigo mesmo e com os demais.

A família, ao deixar de ser o eixo norteador dos enquadramentos afetivos, enquanto reprodutora de relações emocionais garantidoras de laços de convivência e confiança mútua entre pessoas, passa a ser encarada como depositária de mágoas e desafetos. Emoções sentidas entre indivíduos no interior de um mesmo laço familiar migram da afetividade e reciprocidade para o silêncio e o distanciamento culpado, e são visualizadas, com o prosseguir do tempo, como uma realidade distante onde existia algo não definido plenamente pelos sujeitos envolvidos, mas expresso sentimentalmente como um elemento idealizado de positividade, onde a rede familiar funcionava como agregadora e acompanhava a formação e amparava os seus membros nas horas de precisão e crise.

No caso aqui considerado, esta idealização é feita a partir da representação do papel da mãe do entrevistado. Papel de agregação e de uma política afetiva de interme-

dição, respeito e amparo aos familiares, e de facilitadora de trocas de informações entre eles, quebrado com a sua morte. Elemento analítico importante porque retrata a questão de quão tênue parece ter se tornado as relações de instâncias fundamentais na vida brasileira atual. A passagem representada pela morte provoca uma crise nos sujeitos envolvidos neste rito acentuando, nos momentos mais agudos da dor da perda, uma exacerbação da individualidade nos atores em sofrimento. As relações são dificultadas pela dificuldade de se fazer entender.

O que até pouco tempo atrás funcionava como uma rede de amparo para momentos de crise, a família no final do século XX e início do século XXI no Brasil aparece nas entrevistas como quebradiça ou em redefinição, onde apenas o núcleo familiar básico funciona. E mesmo assim fragilmente, seja pela facilidade de dissolução de casamentos e de remontagem de casais por novas uniões, seja pela dificuldade cotidiana de manutenção de laços de continuidade, que implica tempos e espaços amplos para serem administrados e cada vez menores nas formas assumidas pela sociabilidade contemporânea no Brasil urbano.

Este caminhar, contudo, é ambíguo. Tende para uma forma mais individualizada de ação que parece ir assumindo as relações sociais no Brasil urbano, mas se choca com atitudes que ferem esta tendência. A ambivalência das atitudes presentes nas relações entre os indivíduos envolvidos mostra bem as contradições por que passa a cultura mortuária no Brasil. De novo, o exemplo de luto visto através da narrativa sobre as relações familiares, quando e a partir da morte da mãe do entrevistado, é significativo desta relação de ambivalência. Ao tomar os dois episódios de um mesmo ato, o da reação do informante em relação à atitude do seu irmão e à reação de familiares sobre a ação do entrevistado, pode-se melhor entender este

comportamento ambíguo e as dificuldades a ele inerentes no atual momento vivido pela cultura mortuária no Brasil.

O choque do entrevistado pelo aparente descaso do irmão com a morte da mãe, e o tratar sua indignação como uma questão financeira, mostra uma realidade de atuação de um sujeito no interior de uma sociabilidade onde a perda da mãe é encarada como uma dor subjetiva e privada. Onde o sujeito estiver e o que ele estiver fazendo não o poupam de sofrimento pessoal, mas não o impede de tocar o cotidiano profissional por causa do luto ou da morte de um ente querido. Para o irmão do entrevistado, a impossibilidade de deixar os negócios para acompanhar os funerais da mãe causaria prejuízos à sua vida futura. A sua dor é dele, ele pode guardar e viver com ela no seu interior, mas o mais importante, o objetivo imediato, é tocar sua vida, seus negócios: manter em funcionamento as condições garantidoras de sua vida momentânea e futura. Não tinha, assim, por que parar os seus negócios e os compromissos do cotidiano por uma situação que não se pode mais voltar atrás, a morte. A dor subjetiva é encarada com objetividade. As relações sociais, profissionais, precisam ser mantidas. Nesta relação, a morte apenas aparece como um elemento perturbador, mas sem o rigor ritual necessário para sua compreensão e integração. O sofrimento é do sujeito e sua interioridade e vivência.

O forçar do entrevistado para que o irmão vivesse uma situação que ele não via como necessária, e que não via também essa falta de necessidade como uma indiferença e uma falta de sentimento pela perda da sua mãe, criou um hiato no entendimento do sujeito que se viu forçado e uma busca de sair dele através de uma proposição de um negócio: dividir as despesas funerárias. A proposição do irmão de dividir as despesas funerárias como uma forma de fugir a um forçar agressivo do entrevistado criou tam-

bém um fosso para este último, na compreensão da atitude do irmão. Para o informante, a proposição feriu os seus sentimentos pela frieza para com a importância da perda, transformando-a em um mero cálculo financeiro.

Tem-se, assim, dois modos de vivência da mesma realidade, dois discursos mudos e impossíveis de troca, por se destinarem a destinatários com vivências temporal e espacial diversas da cultura mortuária no mesmo Brasil. O que silenciou ambos em acúmulos de mágoas e, ao mesmo tempo, de culpa. Passado o período da dor maior, o sofrimento amainado pela interioridade da perda no processo lento do trabalho de luto, ficou o silêncio e a culpa como uma espécie de marca, onde a morte da mãe é lembrada e idealizada, mesmo que agora, cada vez mais, sentimentalmente. Esta sentimentalidade, na narrativa do entrevistado, passa pelo tempo de onde a estrutura familiar era mantida, e o reforço pessoal dos seus membros eram refeitos a cada momento de uma celebração ou crise na ação familiar, como uma instância coletiva organizadora do individual.

Ao relativizar a atitude do irmão, vendo à luz do tempo fica, contudo, a dificuldade de retomar uma relação quebrada, e que só existe enquanto idealização no sujeito que a rememora. Como retornar a este passado desejado? O que dizer, no retorno de seu sentimento de culpa, pelo estrago da relação entre irmãos, mas, também, o que dizer, de sua mágoa de não ter sido procurado e do pedido de desculpa que não houve e não haverá, de cada lado? Questões que emergem e situam o indivíduo solitário no seu rememorar, aumentam o retraimento social dos sujeitos, e diminuem a eficácia da família em reintegrá-los e incorporá-los como ação solidária.

O segundo episódio, por sua vez, inverte a relação. É o entrevistado agora que é questionado em sua atitude por

familiares que se acharam segregados por não terem sido comunicados da morte da mãe do informante. De novo, as interpretações se cristalizam nos sujeitos em sofrimento e se transformam em dificuldades de relacionamento, não apenas momentâneo, mas que se refazem, continuam e se reforçam a cada novo dia. A idealização de um passado, onde a mãe atuava como congregadora e potencializadora da rede familiar, vem à tona, de modo sentimental, provocando ânsias de retorno. Mas, não sabendo, simultaneamente, como fazer para retornar a uma posição quebrada no passado, pelos sentimentos de mágoas, desgostos, humilhações e culpas envolvidos. O que paralisa as ações e as fazem reconstruírem-se pela e através da solidão e do isolamento dos sujeitos nelas envolvidos.

Neste episódio, também, as interpretações foram originadas pelos tempos e espaços específicos na cultura mortuária em que se situaram o entrevistado e os parentes sentidos. O não serem convidados significou uma exclusão da rede familiar, principalmente por se tratar da morte da considerada matriarca da família. A leitura de segregação elaborada pelos parentes tocou em um ponto principal para eles, a falta de importância na rede familiar por serem, ou sentirem-se, os mais pobres. A segmentação feita à luz da polaridade riqueza e pobreza aumentou o sentimento de frustração pessoal dos que assim se sentiram, e os fizeram olhar para si como desclassificados na relação social no interior da rede familiar em que se encontravam inseridos. O que provocou ou aumentou o rancor, talvez até sentido anteriormente, mas amainado na convivência socializadora e organizadora da estrutura de família em que estavam imersos.

Do lado do entrevistado, as explicações do momento tumultuado em que vivia e o de não ter lembrado, ou o de ter transferido a outros, que também não o fizeram, a tarefa de

avisar toda a parentela, só reforçava mais o sentimento de frustração e rancor por parte dos esquecidos. Porque a questão envolta era a da instância ritual que representava a comunicação do falecimento, a ida ao velório, ao enterro, à missa de sétimo dia. Era a presença física no momento da despedida de um ente amado. A falta de comunicação que impossibilitou o comparecimento desses parentes ao ritual de despedida foi lida através do sentimento de exclusão social ou de discriminação. Sentimento vivido em exaustão emocional, principalmente, quando o falecimento era o de um ente amado, considerado matriarca para a família.

A sensação de exclusão da rede familiar, reduzido à condição de pobreza pelos que a sentiram, representou a ausência deles em um momento significativo para esta vida familiar. Para a catarse necessária, através da presença de todos, no momento do trespasse da pessoa mais significativa e garantidora das relações familiares daquela família. Significou a quebra das relações sociais e de cordialidade em que se baseavam as trocas no seu interior, e de onde os conflitos que emergiam eram solucionados ou reduzidos por uma força superior organizativa: a família extensa como coletividade e sociabilidade, de onde cada um enxergava a si próprio e os demais membros da família, e a partir daí os outros e a sociedade.

A ausência no ritual motivado pela sentida desconsideração do entrevistado para com estes familiares, ao não os comunicar a morte de sua mãe, e a importância do ritual para eles enquanto presença familiar, provocou sentimentos de desgosto e de verificação de sua desimportância para a rede familiar como um todo. Pelo lado do entrevistado, porém, a mágoa e as queixas vindas posteriormente por telefone não foram entendidas pelo aspecto da importância do ritual para estes membros esquecidos e desgostados.

tosos. Ficou para ele presente a mágoa de representação do ser pobre na família, dita em tom enfurecido pelos familiares esquecidos. Ficou a representação de uma importância maior desses parentes para um ato falho seu, sem outra significação, a não ser a de um ser em sofrimento vitimado em cobranças de posições que ele nunca tinha pensado. Ou, se tinha pensado, nunca tinha expresso, nem os diferenciado conscientemente enquanto relação. Ficou o tom de cobrança, o de cobrarem dele mais do que ele próprio poderia dar.

A cultura mortuária onde estavam envolvidas as partes, deste modo, não era a mesma para cada um deles. Pelo exercício do estigma, os considerados como desprezados colocaram na mesa uma relação mais efetiva com o ritual de passagem e toda a sua dinâmica para a prática familiar. Era importante para a reconfiguração e a reorganização da família enquanto núcleo pulsante de uma sociabilidade de referência para a totalidade dos seus membros. O ritual da morte e a presença de todos os envolvidos na rede familiar que sofreu a perda era necessário, na visão destes, para a sua reprodução enquanto estrutura, e enquanto instância desindividualizadora. A exclusão era a ausência de comunicado, sentida como desconsideração. Era o sentimento de serem considerados como não membros, ou membros insignificantes, da família, e por isso renegados na hora do exercício do ritual de passagem vivenciado na morte e no processo de despacho do corpo da matriarca.

O triângulo em que foi posto o entrevistado no processo de luto de sua mãe, se indignando com a atitude do irmão e sendo objeto de indignação por parte dos parentes não avisados desta morte, retrata bem o momento de transição por que passa a cultura mortuária no Brasil urbano. Momentos diferentes de individualidade são verifi-

cados e se expõem de forma ambivalente para os sujeitos que os vivenciaram em relação. Um estranhamento e um distanciamento revelam-se, assim, como a forma encontrada para verificação de cada outro da relação, os condenando, e ao mesmo tempo condenando cada qual à solidão e à idealização de uma rede de relações agora rompida e de difícil recomposição.

Estranhamento e distanciamento

A ambivalência de gestos, de procuras e de interpretações analisadas faz a análise se debruçar sobre uma questão de definição do que é “luto” para os informantes. Esta pergunta foi elaborada como uma questão aberta, para ser respondida por todos os informantes, independente ou não da experiência pessoal com o luto. A noção de luto dos entrevistados foi classificada em três categorias analíticas. A primeira, “simbologia”, retrata o luto no interior de uma tradição cultural. Os rituais fúnebres e as formas de comportamento assumidos pelas personagens envolvidas ganham peso e delimitam o espaço do luto. O luto aparece em sua face cultural mais visível, nesta primeira categoria. O respeito a toda uma simbologia ritual, que fundamenta uma cultura mortuária, está presente. A quebra desta tradição causando danos sérios à psicologia do envolvido e à reinserção no social. Esta categoria foi enfatizada por 46.09% dos informantes.

A segunda categoria considerou o luto como um “sentimento”. Definida por 45.86% dos respondentes, a categoria sentimento, ao contrário da primeira, vê o luto em seu aspecto mais introspectivo. É a subjetividade do sentimento que melhor define o estado do luto. O indivíduo em sofrimento é o ponto modal da definição do luto. As relações com o social aparecem como secundárias, vistas

como públicas e fora do sujeito. São enfatizados os aspectos do recolhimento, da potência do sofrimento individual de cada um, da introspectividade da vivência, do conflito entre indivíduo e “sociedade”. O indivíduo estando em sua subjetividade fora do social.

A noção de luto aparece como uma ~~adaptação~~ a um processo brusco de ruptura vivido por uma pessoa na perda de um ente amado, para 8.05% dos informantes. Uma etapa necessária para que os processos de reintegração da pessoa a ela mesma, e dela com o social, sejam realizados. As duas primeiras categorias expressam posições polares sobre o luto e aparecem dividindo a totalidade dos respondentes. A polarização no Brasil urbano das duas noções de luto demonstra a ambigüidade e a dificuldade da vivência do trabalho de luto na sociedade brasileira atual³. O estranhamento e o distanciamento parecem fazer parte desta experiência atual, acompanhado por um sentimento de solidão pessoal e pela dificuldade de saber como agir em determinada situação frente à presença do luto.

O esconder a face goffmaniano parece ser a tendência atual da nova sensibilidade em processo de consolidação no Brasil urbano, junto com o aumento do autocontrole e o sentimento de solidão enfatizados pelos informantes. Perguntados sobre a vivência do luto, a “solidão” aparece como uma categoria expressa por 45.55% dos respondentes, contrastando com a quase polaridade de opiniões na definição do luto, discutida acima.

As outras duas categorias para explicar a vivência com o luto pelos entrevistados, de “tradição” e de “introspecção”,

[3] Os dados referem-se ao conjunto das capitais brasileiras. Aparecem do mesmo modo como duais e quase polares, nas definições dos respondentes de cada capital, e independentemente do tamanho ou desenvolvimento urbano local e de equipamentos e oportunidades culturais, políticas, sociais ou econômicas. O que demonstra uma tendência comum a uma forma de sociabilidade nova no urbano no Brasil.

aparecem também aqui polarizadas, mas caem para 26.61% e 27.84% das respostas. Denotam a margem de insegurança pessoal na vivência do luto, neste período de transição das formas culturais e sociais para uma nova sensibilidade. A experiência crescente com a individualidade, nos moldes individualistas no Brasil dos últimos trinta anos, amplia a negação da tradição mais relacional (DaMatta, 1987) que envolvia as formas de vivência do luto na sociabilidade do passado nacional urbano recente, e torna o luto uma experiência cada vez mais subjetiva e vivida em solidão pelo sujeito em sofrimento. O mesmo parecendo acontecer com os que têm a tradição ou a cultura simbólica do luto como referência.

A perda progressiva de força da simbologia e da tradição das instâncias desindividualizadoras no Brasil parece ter provocado também seqüelas naqueles que ainda hoje a advogam. A experiência tradicional do luto não parece permitir uma vivência mais em coletividade do processo de enlutamento, ou esta coletividade não tem mais o vigor de aquietar as tensões e conflitos resultantes da experiência da perda nos indivíduos nela envolvidos. A insegurança pessoal na expressão dos sentimentos na coletividade aumenta, junto ao desconforto da falta de certeza de que tais instâncias assegurem o conforto necessário ao enlutado. Associado, ainda, à necessidade de abafar as expressões ritualísticas com o luto, com receio de ser discriminado no social por medo, deste último, de contaminação (Elias, 1989). A solidão é, assim, também, uma experiência marcante em uma parcela significativa daqueles que admitem ainda o luto como uma expressão da cultura mortuária e sua ritualística organizacional social.

O desconforto é a tendência geral assumida na experiência urbana recente brasileira sobre o luto enquanto expressão e vivência. Desconforto que leva à solidão do

sujeito em sofrimento e a ver a sociedade e as formas de sociabilidade com um certo estranhamento. Como se as regras sociais, em vez de acalmar e organizar o sujeito em dor, tencionassem, ferissem mais as pessoas, forçando-as para uma experiência emocional solitária e sem outras expressões que não o fingimento e o distanciamento social. As relações sociais do luto passam a ser mantidas com a máxima discrição possível. As formas higiênicas sobre a vivência do sofrimento pela perda são referenciadas, não apenas por asseitabilidade das regras individualistas em que parecem assentar-se as formas breves de convívio social em situação de morte mas, e principalmente, pela ausência de regras.

O não saber comportar-se em uma situação-limite, como a do luto, aumenta a insegurança no social de quem vivencia o enlutamento. Seja por não saber como agir como enlutado, seja por não saber como agir quando precisa conviver com o luto de outros próximos. Um e outro aspecto faz crescer o desconforto e o estranhamento na cena social do luto, forçando os indivíduos a adequarem-se à distância nos relacionamentos obrigatórios da vida cotidiana. Tanto na brevidade das visitas e formas de demonstração de solidariedade, quanto no distanciamento tácito, quase enojamento, que se vêem expostos nas relações sociais aqueles que vivenciam a experiência do luto e buscam expressá-la além dos limites breves sociais ou dos encontros íntimos. Seja, ainda, porque as instâncias de apoio coletivas, como a família, a Igreja, e outras, não mais comportaram em si a legitimidade de assegurar o conforto ao sofrimento, necessário para a introjeção do corpo morto e para a saída do luto.

Encarado de forma introspectiva ou na forma de uma tradição cultural e social, o luto parece ser vivido na atualidade das relações sociais urbanas no Brasil como um

processo solitário. O que parece indicar uma tendência maior para o constrangimento público da demonstração de sofrimento.

Apoio e afeto

As relações de distanciamento e estranhamento que levam à solidão do sujeito que vive o processo de luto pessoal, ou que com ele se relaciona, não podem, por seu turno, ser consideradas de modo absoluto. Os indivíduos que experienciam o trabalho de luto também afirmam que receberam apoio, carinho e demonstrações de afeto quando precisaram, e que recorreram ou foram auxiliados por instâncias desindividualizantes no momento maior de crise pessoal ocasionada pelo sofrimento da perda. O que se quer demonstrar, contudo, é a tendência atual por que passa a sociedade brasileira urbana para um desconforto geral sobre o como comportar-se com o luto e seus processos neste momento de transição. Os códigos de referência, os valores, os hábitos comportamentais, as regras e as normas sociais a que se estava acostumado em um Brasil de passado ainda recente, se ainda continuam a vigorar, não se apresentam com o mesmo peso cultural de um tempo atrás. São olhados mesmo, até, com um relativo desprezo. São vistos como costumes e maneiras de ser de uma cultura não totalmente urbanizada, ou como uma idealização do passado. Passado como que perdido em algum lugar e, se não de todo esquecido, sem possibilidade de ser retomado em sua plenitude. A solidão dos sujeitos em uma sociabilidade cada vez mais hostil é o que parece, assim, restar.

Uma pergunta de possibilidade de respostas múltiplas foi elaborada indagando se, no processo de luto, o informante recebeu apoio de algo ou de alguém específico.

Nas respostas expressas, as “lembranças”, ou “ninguém”, representam 26.73% da amostra, indicativas de uma experiência mais subjetiva do processo de luto. A “família”, 23.78%, os “amigos”, 8.18%, e a “religião”, 25.86%, mostram, contudo, a importância das instâncias desindividua-lizantes no serviço de apoio ao brasileiro urbano do final do século XX.

A referência ao “trabalho” como apoio aos enlutados aparece com 15.45% das respostas, e representa uma espécie de categoria intermediária entre os dois blocos acima tratados. De um lado, pode ser vista como uma espécie de fuga dos problemas relacionados ao sofrimento que o agente em luto vivenciou, servindo como uma espécie de aparato público onde um indivíduo em situação de luto encontra anestesiamiento à sua dor. Como disse um entrevistado

... Foi o trabalho que me livrou da obsessão quase alucinada da dor da perda da minha amada. Quando ela morreu, queria também morrer com ela, parecia não poder resistir ao tamanho da dor... levantei de uma noite insone, tomei banho e saí de casa e me meti no escritório. Trabalhei como um louco... mas não é que, enquanto fazia isso, parecia que não tinha tempo para pensar no sofrimento por que passava. A dor parecia anestesiada em mim... trabalhando como um enlouquecido, e ao mesmo tempo não vendo futuro no que estava fazendo e querendo jogar tudo fora, mas, contraditoriamente, me aferrando mais no trabalho, consegui resistir ao tempo mais nebuloso da dor do luto...⁴

Demonstra, por outro lado, a solidão na vivência do luto. Revela a falta de uma instância de amparo, proteção e auxílio através de regras de conduta e ritualísticas da condução

[4] O entrevistado é do sexo masculino, com idade de 63 anos, profissional liberal, nível superior, tem uma firma de contabilidade, viúvo, dois filhos em idade adulta e já casados. Perdeu a esposa.

do ser em sofrimento para uma reintegração consigo mesmo e com a sociedade. O trabalho funcionando como uma espécie de esquecimento de si, uma válvula de escape, por manter o indivíduo ocupado e alheio ao seu sofrimento, por aliená-lo da perda de que foi vítima. Menos que amparo, o informante na entrevista acima encontrava uma espécie de fuga no trabalho. Isolava-se de sua dor e isolava os outros da sua dor. O trabalho representando uma barreira imposta por ele, conscientemente ou não, para o seu acomodar-se ao sofrimento. Esta fuga à dor parece ajudar, contudo, a superar a crise do luto no momento mais agudo do sofrimento. Como o entrevistado acima, parece ser esta a opinião da maior parte dos informantes do questionário. As respostas à pergunta sobre o sentimento em relação ao trabalho, no momento de vivência do luto, concentraram-se, quase completamente, na categoria “ajudou a superar a crise”, com 82.82% do total dos respondentes.

Dividindo os 17.18% restantes, as categorias “normal” com 3.99% das respostas, e “pouca concentração”, com um total de 13.19% sobressaem. O sentimento expresso de “normal” parece implicar em uma afirmação de distanciamento e autocontrole do sujeito em luto com relação ao trabalho. “Vida pessoal e trabalho não se misturam” colocou ao lado, no questionário, um informante da cidade do Rio Branco, capital do Acre. O que parece sintetizar esta categoria de “normal”.

A “pouca concentração”, por seu turno, age no sentido inverso da categoria “normal”, isto é, na dificuldade do informante de diferenciar sua dor pessoal da sua vida pública. O sofrimento do luto, assim, representa um acontecimento que tumultuou a vida do sujeito, fazendo-o perder o sentido de mundo. O local de trabalho, ou o trabalho, não são sentidos, ou não servem, como um elemento

apaziguador, mesmo se os configure como uma espécie de fuga da dor individual pela perda sofrida. O que, possivelmente, levou os informantes que assim se expressaram e aos outros, em sua volta, a viverem situações de desconforto e constrangimento. Diz uma entrevistada que

Por pouco não perdi o emprego... Não conseguia atinar no que estava fazendo, tinha que repetir a mesma coisa várias vezes, sem acertar... fiquei tão desconcentrada e alheia ao que se passava em minha volta que o meu chefe, um bom sujeito, chegou até mim e disse que eu estava perturbando todo o ambiente a minha volta, (que) era melhor tomar uma licença...⁵

A categoria “ajudou a superar a crise”, por sua vez, indica a importância do trabalho para o lento processo de luto, com 82.82% das respostas. A obsessão com que o sujeito em sofrimento se apegava ao trabalho parece servir como um apaziguador momentâneo da dor da perda. Mas, ao sair do trabalho o vazio é recomposto. A dor da perda retorna em sua intensidade ensandecida. A vontade de recorrer a alguém e o não ter a quem recorrer exaspera-se no interior da pessoa enlutada, aumentando a solidão e a expressão de revolta contra a sociedade e contra si mesmo. Um sentimento de, nas palavras de uma entrevistada, “jogar para o alto tudo, fugir, morrer ou... recomeçar em um lugar qualquer, começando qualquer coisa, sem sentido...⁶”, outro que não o de reproduzir a própria fuga do sofrimento a que o indivíduo se encontra acometido.

Um misto de disciplina social, pelo trabalho, e de desilusão do próprio trabalho enquanto complemento pessoal, na vivência do sofrimento onde a categoria “trabalho” é

[5] Sexo feminino, 33 anos, bancária, nível superior, solteira. Perdeu o noivo em um acidente de trânsito. Residente na cidade de Rio Branco, capital do Acre.

[6] Sexo feminino, 45 anos, solteira, médica. Sua entrevista refere-se à morte do seu pai.

apontada como instância de apoio ao luto pessoal de alguém, mostra bem este elemento na sociabilidade brasileira dos últimos anos. O trabalho agindo como um tipo de funcionalidade e de ligação entre o indivíduo e a sociedade, entre o eu e os outros, em uma relação de crise vivida por um sujeito qualquer.

Diferente das instâncias desindividualizadoras, como a religião ou a família, o trabalho funciona como esquecimento de si próprio e de mascaramento da face para os outros. É uma instância de recorrência de cunho mais individualista, à diferença da religião, onde a crença em uma simbologia e em uma cosmologia específica, ou da família, onde a rede de afetos e de reprodutibilidade e permanência parecem ser os fatores de reintegração e apoio do indivíduo no ritual de passagem experienciado através da morte de um dos seus membros. Funciona como uma espécie de desencontro, onde a passagem do luto deixa cicatrizes. O que aumenta o hiato que separa o indivíduo dos outros sociais, o fazendo perder a ilusão de significados e sentidos presentes no trabalho e na sociedade para a sua vida. O que configura o viver, para o indivíduo em sofrimento, em algo instrumental.

O retraimento da pessoa do social, parece, assim, aumentar. O que faz o indivíduo, ao mesmo tempo que anseia ser tocado e descoberto, retrair-se até de si mesmo, e esconder a sua face em máscaras que o isolam do social, oferecendo a este último apenas o “trabalho”, a funcionalidade mecânica de sua presença nos atos e locais onde ela é requerida.

A rede de afetos e sociabilidade, por outro lado, ainda é um elemento marcante entre os entrevistados, no total de 31.96% das respostas⁷. A estrutura familiar e a tecedu-

[7] Embora deixando claro que a relação de amizade é diferente da relação familiar. A primeira parece possuir uma tendência mais individualizante das relações sociais, onde o indivíduo

ra de amizade demonstram, ainda, uma presença muito forte do outro no processo de reintegração do sujeito em um momento de crise. Parecem funcionar como um anteparo ao sofrimento, pela experiência mais ou menos comum de partilha, que permite aos sujeitos envolvidos situarem-se em um mapa comum, de interação. Mapa por onde os laços afetivos são renovados a cada ritual de passagem, de chegada, de avanço ou de despedida de um dos membros, bem como nas alegrias e tristezas compartilhadas⁸. Cabe diferenciar, contudo, a rede de amizade da rede familiar. As amizades, como laço afetivo, possuem uma característica mais individualista, diferente da família e, também, das relações de compadrio, comuns no Brasil de até poucas décadas atrás. A estrutura por onde se desenvolve as relações de compadrio, por sua vez, parece ser recomposta através de subordinação dos laços de amizade à rede familiar.

Os informantes indicaram o sentimento em relação à família e familiares no momento do luto em sete categorias. Três delas revelam um pouco de mágoa ou de indiferença com relação à família. São elas: a “cobrança de sentimentos”, com 15.41% das respostas; a “poucos parentes apareceram”, com 4.14%, e a “não se preocupou”, com 5.60%. Este bloco de categorias perfaz um total de 25.15% das respostas. Um número percentual que não deixa de ser importante e não pode ser desconsiderado, embora revele, internamente, dois sub-blocos de situações e expressões de sentimento. O primeiro sub-bloco remete para as categorias de “não se preocupou” e da “cobrança de sentimentos”. Nele, revela-se uma atitude dos informantes para

como pessoa social acima da sociedade pode escolher os que com ele melhor se afinam e o compreendem. Diferente da segunda, onde os laços de parentesco são determinantes e, ao mesmo tempo, determinados socialmente.

[8] Ver, sobre o assunto, Velho (1987).

com os laços familiares de indiferença ou de constrangimento pela ação ritual de expressão de sentimentos, caros, como já afirmou Marcel Mauss (1980), às instâncias desindividualizadoras, ou a grupos mais homogêneos, por ele estudados, onde a força ritual da coletividade é bem mais evidenciada e importante.

O segundo sub-bloco, por seu turno, retrata também um constrangimento, mas em forma de um desgosto diferente. Nele, está subentendido a ausência ou descaso dos familiares para com o luto, e para o morto. Como diferença do primeiro sub-bloco, onde se está contra ou indiferente aos apelos familiares, neste último existe um ressentimento da indiferença familiar para consigo. Duas situações, em todo caso, que demonstram a ambigüidade da experiência recente brasileira no trato com as emoções.

O segundo bloco, contudo, representa quatro das sete categorias indicadas como sentimentos em relação à família. Reunidas, perfazem 74.85% do total de respostas à questão. As quatro categorias deste segundo bloco são: “apoiado”, com 18.95%, “afeto”, com 39.03%, “apoio nos rituais”, com 8.82% e “vontade de ajudar”, com 8.05% do conjunto das respostas. Diferente do primeiro bloco de categorias, este segundo revela a importância das relações familiares presente na atualidade da cultura mortuária do Brasil urbano. A rede de afetos, de apoio, da vontade de ajudar, da presença e participação ativa na preparação e continuidade dos rituais que cercam o morto e, principalmente, os que a ele sobrevivem, ainda é uma realidade sentida e expressa pelos informantes.

A significância da rede afetiva e de solidariedade na estrutura familiar, com um destaque tão grande pelos informantes, parece caracterizar a família como uma importante instância de reestruturação dos seus membros no

Brasil urbano atual. Esta família, por outro lado, não se refere mais apenas à tecedura extensa familiar vivida no Brasil até o final dos anos de 1960. Sua nova reconfiguração prende-se, cada vez mais, ao núcleo básico de formação, a chamada família nuclear, composta pelos pais e filhos⁹. A rede familiar brasileira hoje, assim, deixa de ser prioritariamente extensiva, englobando uma gama enorme de parentes em uma teia de significados densos e de nomeação¹⁰ dos seus membros, para se tornar uma instância menor cuja densidade parece residir, principalmente, no afeto, no apoio sentimental e de tarefas complementares entre os participantes.

A família moderna nas amplas camadas de classe média no Brasil urbano – composta de pai, mãe e filhos, ou, em muitos casos, de mãe e filhos, ou pai e filhos – se revela enquanto conformação tensa na contemporaneidade das capitais de estado aqui estudados. Enreda-se por mecanismos diversos que englobam, lado a lado, uma grande fragmentação organizativa, e uma tendência à recriação de laços de ajuda no cotidiano doméstico entre a família mais ampla, composta por avós, sobretudo, e irmãos dos pais, secundariamente. Organiza-se, assim, de um lado, em uma teia mais e mais fragmentada. Teia que envolve os elementos nucleares de sua organização, ou partes deles, e que parece caminhar à procura de autonomia e busca de formas de interdependência individualizada entre

[9] Chega, quando muito, até aos avós paternos e maternos, e uma rede difusa de tios, isto é, irmãos dos pais. Esta família nuclear também, às vezes, é considerada problemática e conflituosa na classe média urbana brasileira, nos dias de hoje, pela fragmentação que desde o final dos anos de 1970 parece acometê-la. A separação de casais e o aumento do divórcio nos anos de 1980 em diante parece indicar uma mudança no seu perfil (Ver, entre outros, Durham, 1973; Merrick *et al.*, 1977; Gans, Pastore & Wilkening, 1971; Iutaka *et al.*, 1975 e Castro *et al.*, 1977). É importante constatar que, mesmo fragmentada e em reconfiguração tensa, o apoio afetivo familiar é apontado como uma das fontes principais de apoio e solidariedade nos momentos de crise individuais.

[10] Social, cultural, política e econômica.

os seus membros. Por outro lado, porém, para recriar-se neste caminho e esforço de individualidade das relações, remonta todo um esquema de busca de apoio logístico no interior da rede de parentes próximos. Remontagem, tanto em termos afetivos, quanto na troca de favores cotidianos, que vão desde o ajudar a cuidar dos filhos menores, na ajuda no orçamento doméstico, até o apoio solidário em situações de crises¹¹.

Esta rede familiar, assim, reproduz-se na classe média urbana brasileira do início do século XXI, como uma estruturação tencionada entre dois pólos. O primeiro pólo indica uma fragmentação e individualização crescente, e o segundo, uma rede de trocas envolvendo uma parcela significativa de demais parentes, principalmente avós e tios próximos. Um relacionamento conflitual, cada vez mais frágil através das fragmentações a que parece estar exposto o núcleo familiar básico, mas, ao mesmo tempo, intenso e ansiado como manutenção do cotidiano e, principalmente, aqui, na teia de afetos e solidariedade a que é capaz de afirmar-se, nos momentos de crise e sofrimento. Embora seja necessário ressaltar a fragilidade atual desta rede afetiva, que é a família, na sociabilidade da classe média urbana atual no Brasil. As diversas interpretações e entendimentos possíveis, e os tempos e os espaços vividos por cada membro da família, parecem, na atualidade, possibilitar também rupturas e incompreensões, pelo não esforço, ou impossibilidade momentânea de se escutar o outro através do seu lugar de fala. Como se viu no tom de irônico lamento do entrevistado que abriu este capítulo.

A ambigüidade de situações, entre uma forma mais individualizada de ação dos indivíduos de uma família e

[11] Os aspectos de rede tencionada na moderna família brasileira urbana, de classe média, têm sido estudados por Bruschini (1990), Scocuglia (2000), Bott (1976), Lima & Medeiros (1990), Salem (1980), Velho (1987), entre outros.

as trocas de favores e rede de afetos renováveis e reestruturados em novas formas, que parecem se fazer no cotidiano da família de classe média urbana no Brasil, é conflitual e tenso. A afetividade sendo construída sobre tensão permanente e em pequenas rupturas de laços que indicam o caminhar mais individualista por que se adentra o país.

A religião

A religião é também uma instância de apoio à vivência do luto entre os entrevistados, com 25.86% das indicações. O que significa que mais de 70% dos respondentes indicou a religião como uma das instâncias de apoio pessoal. Perguntados de que forma a religião auxiliou no trabalho de luto, 63.73% responderam através do “conforto espiritual”, ao passo que para 10.81% dos informantes a religião promoveu em suas vidas uma “mudança de visão de mundo”. Os 25.46% restantes informaram que não os auxiliou de forma alguma.

No cruzamento entre a religião freqüentada e o tipo de apoio recebido, porém, constata-se que se de um lado, a maioria dos respondentes conclama a religião católica como sua – 68.58% do total de respostas –, é nela também, por outro lado, que se concentra um número significativo que respondeu que a religião não ofereceu qualquer tipo de apoio para os seus males durante o trabalho de luto: 17.95% dos informantes. Os demais 7.51% que responderam não ter recebido apoio religioso, também informaram não possuir qualquer religião.

O “conforto espiritual”, contudo, foi respondido por uma parcela considerável dos informantes, como o apoio principal recebido no momento do luto: 50.09% dos católicos, 4.06% dos evangélicos e a totalidade dos espíritas e

de participantes de outras religiões. Já a “mudança de visão de mundo” foi a resposta da maioria dos informantes evangélicos ao apoio recebido, 10.27%, contra 0.54% dos católicos. Estes dados remetem para a afirmação da maioria católica no país, entre os habitantes urbanos de classe média, porém indicam, também, para a flexibilidade dos que professam a fé católica em relação à própria religião. Esta flexibilidade entendida aqui como um afrouxamento da crença e do apoio da Igreja em momentos de crise e de sofrimento.

Quase 20% dos católicos afirmaram não terem encontrado, ou não terem recebido ou procurado o apoio da Igreja na hora do sofrimento vivido pela perda. Embora se digam católicos, a presença religiosa se faz apenas através do batistério e da afirmação oficial de uma religião considerada também oficial e de nomeação no Brasil, ainda hoje. A maioria das respostas, contudo, indicam a recorrência na hora de crise à Igreja, em busca de apoio e conforto. Alguns chegando a alegar terem tido uma mudança de visão do mundo, no confronto entre a perda pessoal e a descoberta espiritual, através da religião. De outra parte, entre os evangélicos, a grande maioria respondeu sobre a mudança em suas vidas no momento da crise do luto, através da mensagem religiosa. O encontro com a fé parece representar o aspecto principal de conforto e mudança de atitude perante a morte do outro próximo. Já entre os espíritas, e ou que se situaram em uma gama de outras religiões, foi enfatizado o conforto espiritual.

Entre os evangélicos parece haver uma concentração maior do dogma da fé. Afigurado no enfrentar a religião como sinônimo de um novo encontro com a vida, como uma espécie de renascimento. Uma espécie de coletividade densa onde os seus fiéis se adequam e renascem para

uma espécie de novo mundo. O apaziguamento da dor do luto sendo redimida e o sujeito reintegrado através da mensagem de mudança.

No caso dos espíritas e de outras religiões, como o budismo e formas esotéricas de encontro com o divino, o conforto espiritual parece ser mencionado através de uma mescla de situações, que reúne em um mesmo percurso uma crença holista, de integração dos seres e da existência de mundos diversos e uma crença no indivíduo como o sujeito de integração com o todo.

Luto e cotidiano

A religião católica, por muito tempo representada e sentida como a religião oficial do Brasil, e ainda, a religião da maioria dos brasileiros, principalmente entre a classe média urbana, não tem conseguido manter os seus fiéis no interior de uma prática mais efetiva e próxima da vivência do dogma da fé. Apesar de, a partir dos anos noventa do século XX, ter tentado voltar-se para o seu lado mais carismático e disputar o mercado de fiéis com outras Igrejas, principalmente as evangélicas e as de origem africana. A mistura entre as esferas da religião e do poder no Brasil, desde o período colonial, contudo, bem como os diversos conflitos no interior da própria Igreja Católica entre práticas mais modernizantes, populares e ortodoxas, parece ter afrouxado os laços entre a hierarquia católica e os quadros leigos. Um abrandar que, se por um lado renova pelo batismo oficial o número de fiéis, estes, em grande número, encaram a pertença ao catolicismo como um tipo de *status* mais do que como um estilo de vida ou prática de fé. Muitos só recorrendo à Igreja, ou aos seus preceitos, pela busca de conforto espiritual. Ou a ela sequer mais recorrendo, por não acreditarem, ou por não

encontrarem na prática religiosa que professam, os elementos que permitam o apoio necessário para o enfrentamento no cotidiano da dor sofrida pela perda de um ente amado. Este hiato parece criar uma certa atmosfera mais introspectiva à vivência da dor do sujeito.

Este parece ser também o caso da estrutura familiar. Apesar de o questionário mostrar que uma rede de apoio familiar é tida como referencial para momentos de crise, parece que, quando estas informações são verticalizadas em entrevistas abertas, elas demonstram o quão tênue esta rede funciona. As acusações mútuas, as culpas, o sentimento de imposição de certo tipo de demonstração de sentimentos, as atitudes mais exclusivistas, as buscas de uma individualidade e de uma individuação perante o familiar, são elementos recorrentes. As falas em diversos tempos entre membros de uma mesma rede familiar vêm adicionar a dificuldade atual de compreensão entre as partes em litígio afetivo, e o de chegarem a um lugar comum. Este conjunto tenso e conflitual parece fazer parte, hoje, de uma tendência maior à privatização da vida familiar em sua forma nuclear.

A idéia de privacidade fornece, aqui, a chave para a compreensão da ambigüidade que caracteriza o processo de transição por que está passando a classe média urbana brasileira. A passagem de uma lógica relacional para uma lógica mais individualista é o caminho seguido por esta transição de mentalidades e códigos de ação. Transição que reflete no imaginário do homem comum como sofrimento, solidão e insegurança no trato dos processos e ritos de passagem mais agudos de sua existência pessoal no social. As marcas, as mágoas, o sentimento de ser outra pessoa depois de uma experiência traumática como a perda de um ente querido, refletem esta tendência. Indicam, acima de tudo, para uma espécie de autocontrole na demonstra-

ção dos afetos e desejos pessoais, e para uma vida mais severamente vigiada e de contenção de gestos e atitudes.

Uma tendência de desencanto com o mundo vem se configurando. Seja através da relação com o trabalho ou com a profissão, que passa a ser sentida como mais técnica e distante do cotidiano do entrevistado, ou seja através das relações mais pessoais e afetivas, que passam a ser vistas como uma espécie de canal de desvio deste mesmo dia a dia que se quer evitar, enquanto sofrimento. Ambos aumentando as dificuldades de locomoção mais afetiva no público, por uma frieza nas relações com o cotidiano e por um encapsulamento do “eu”, que se esconde em máscaras sociais de ocultamento da face, do “quem sou eu”. Que esconde o indivíduo e, ao mesmo tempo, amplia as margens de ambivalência de sua ação social. Este passa por um esforço de distanciamento nas relações com os outros e por não demonstrar emoção, e na ânsia, simultânea, de ser descoberto na sua interioridade, e na beleza escondida que sente possuir.

Esta privacidade amplia a margem da intimidade como um elemento de caracterização do homem contemporâneo do Brasil urbano. O “eu” é transformado em espaço íntimo (Sennett, 1998) de onde o sujeito vê o mundo e de onde o mundo jamais pode se aproximar completamente de sua beleza. O que parece estabelecer e ampliar um conflito e uma tensão permanente entre o indivíduo social, como instância quase psicológica e espaço de subjetividade, e a sociedade, como espaço público de formas instrumentais de ação e de constrangimento. As queixas crescentes relativas ao estresse da vida cotidiana na vida das capitais dos estados, bem como ao aumento do sentimento de depressão e insatisfação consigo próprio, estão associadas a este processo ambíguo de autopolicamento e de vontade de exposição. De uma vida pública para uma vida privada

onde o espaço íntimo, ao mesmo tempo que cresce e se expande, torna-se, também, um elemento de exclusão social, de exclusão da subjetividade do espaço social e público onde se desenrolam as ações repetitivas do cotidiano do sujeito.

Foi perguntado se o trabalho de luto havia modificado, de alguma maneira, o cotidiano dos informantes: 79.75% afirmaram que houve modificações. Destes, 25.69% realizaram a “busca de uma nova vida” e 54.06% indicaram a “introspecção” como modificação sofrida após o luto.

A categoria “busca de uma nova vida” está associada a vários aspectos de procura dos informantes. Desde a necessidade de procurar emprego, ou de mudarem de cidade, bairro, ou ambiente familiar, por piora das condições econômicas, ou por terem de ir morar com parentes ou terem sido encaminhados para cuidados institucionais, tipo asilos e orfanatos, até o de encontro com um novo companheiro ou um novo amor. Falam, também, de uma maior liberdade após o falecimento do outro, ou de terem descoberto a tranqüilidade e do sentimento de bem-estar na descoberta de novas formas espirituais no interior das religiões tradicionais, ou em espaços místicos de grupos esotéricos e de cultuação do “eu”, como a chave do desvendamento do mundo.

Uma gama de tendências são expressas nesta categoria. O que demonstra, de uma forma ou de outra, a procura de alocação de si mesmo dentro das margens da transformação que a perda do ente amado possibilitou à vida cotidiana. Fazendo-os caminhar para formas de vida diferenciadas das até então vividas e tendo que arcar com o rumo de suas próprias vidas pela ruptura social e subjetiva que a perda os fez passar. Este arcar com a própria vida não sendo necessariamente quantificado e polariza-

do, aqui, em positivo e negativo, pela dispersão numérica e pouca representatividade de suas diversas formas de apresentação, mas visto como um todo diferencial da segunda categoria, “introspecção”. Esta segunda categoria reflete o fechamento para o mundo, indicado por 54.06% dos informantes. Diferente da primeira categoria, esta parece indicar uma guinada, em termos emocionais, na trajetória dos indivíduos que a afirmaram. O que os levou para um tipo de opção guiada pela interiorização de seus sentimentos, e de uma vida mais regrada e autopoliciada na relação com os outros.

O uso neste livro, embora de uma forma não necessariamente igual, das categorias de “mudar” ou “permanecer”, utilizadas por Velho (1987: 108) para discutir os campos de possibilidades onde a ação individual é disposta no social e enfrentada cotidianamente pelos indivíduos nas instâncias projetivas opcionais, pode ajudar a melhor compreender a diferenciação das duas categorias analíticas afirmadas pelos informantes. Afirmativas realizadas através da ótica do lugar da modificação por eles sofrida, no e após o processo de luto, na vida cotidiana de cada um deles. O primeiro grupo de respostas trabalhado, a “busca de uma nova vida”, como o nome já indica, se encontra ligado à categoria de “mudar”, proposta por Velho.

Para ele, “mudar... aparece sobretudo como um processo de individualização em que a biografia de uma pessoa é destacada de sua família e lugar de origem” ou “negar ou escapar de um projeto (que não era seu)... e na procura de criar laços... em que o lúdico seja acentuado...” (*id.*: 108). Estas duas margens ambíguas da categoria “mudar” refletem bem as instâncias em que situam-se as diversas significações trazidas à tona pelos informantes para expressarem o sentido de “busca de uma nova vida” como a modificação principal de suas vidas no decorrer e

no após o luto vivido. Como indica Velho, esta mudança traz um aspecto laicizante de enfrentamento do mundo. Aspecto existente mesmo entre aqueles que viram nas formas religiosas e esotéricas a manifestação de um encontro novo em suas buscas. O enfrentamento com o mundo, provocado pela ruptura brusca causada pelo falecimento do ente amado, revela-se como uma admoestação ou exortação do sujeito em luto. O que o faz encarar o mundo como uma trajetória nova a ser seguida e buscada fora de si, ou na valoração do si pela redescoberta da subjetividade esotérica para o entendimento ou representação de novas formas de sociabilidade e encontros com o outro.

A segunda categoria expressa pelos informantes, a de “introspecção”, contudo, parece indicar a noção de “permanecer” usada por Velho. Para ele, “[...] os projetos de permanecer aparecem fortemente associados a um conjunto de símbolos ligado à família e, muitas vezes, à religião católica” (*id.*: 108). A leitura dos dados da pesquisa indica, na categoria “permanecer”, a relutância dos entrevistados de assumirem integralmente uma forma nova de vida após o luto experimentado. Falam, também, ao mesmo tempo, da dificuldade encontrada de restauro da antiga vida anterior à ruptura causada pela morte de alguém próximo. O que ocasiona um sentimento de rejeição, consciente ou inconsciente, do mundo e uma direção no sentido da introspecção.

O desejo de manutenção dos antigos laços e as formas de alterações por que estes laços passaram, ou da leitura realizada pelos indivíduos das modificações havidas, os colocam vulneráveis a uma relação mais aberta com os outros sociais. Passam, assim, a travarem uma batalha entre as relações sociais que são obrigados a executarem, e das quais perderam a ilusão, embora procurem em ansiedade restaurá-las, e os significados das lembranças a que

se remeteram em introspecção, das quais observam o mundo sob a ótica da marca deixada pelo corpo morto, querido, que se foi. O mundo novo e o mundo antigo, restaurados sentimentalmente nas lembranças possuem, desde então, um significado cotidiano de sofrimento acumulado. Passam também por um sentimento de inadequação maior às regras de uma convivência aberta que advogam, na busca da restauração do permanecer ilusório anterior à morte do ente amado. O que amplia as margens do sofrimento e as de insatisfação com o cotidiano social das relações e, conseqüentemente, do grau de introspecção deste mesmo sujeito.

Comportamento de si e dos outros no trabalho de luto

É importante frisar, porém, que as categorias expressas pelos entrevistados e as categorias utilizadas de Velho (1987) demonstram mais a ambigüidade dos sentimentos e a ambivalência das ações dos indivíduos do que categorias excludentes uma à outra ou coerentes em si. Refletem o sentimento de fragmentação dos rituais de alocação das necessidades trazidas pelo luto na sociabilidade contemporânea do homem comum de classe média urbana, neste processo de transição experimentada pela sociedade no Brasil.

As respostas a duas perguntas sobre qual deveriam ser o comportamento pessoal e o comportamento dos outros em relação ao trabalho de luto, mostram bem as dificuldades do homem de classe média no defrontar-se com uma situação de passagem como a morte e o luto por ela provocado, no Brasil de hoje. As respostas sobre o comportamento de alguém em luto dividem-se em três categorias: a primeira, "ser discreto", contém 77.60% delas; a

segunda, “seguir a tradição”, possui 15.34% e a terceira, “não existe comportamento ideal”, 7.06% do conjunto das respostas. Para a segunda questão – o comportamento dos outros – três categorias também foram indicadas. A primeira, “dar apoio”, tem 18.71% das respostas, a segunda, “não importunar”, possui 72.01% e a terceira, “depende do caso”, 9.28% do total.

As respostas indicam uma grande concentração nas categorias de “ser discreto”, 77.60% e “não importunar”, 72.01%. Ambas revelam os traços de procura de autocontrole das emoções e expressões de sentimento no comportamento referencial de quem sofre uma perda ou de quem acompanha esta perda. As duas reforçam a interpretação do drama social nas expectativas dos sujeitos envolvidos diretamente ou indiretamente nos processos de enlutamento.

As expectativas dos indivíduos na configuração de um cenário social de drama, segundo Turner (1975), permite que os sujeitos apresentem idealmente ou na vida prática versões e possibilidades de manipulações das diversas situações em que se encontram envolvidos. Nestas novas configurações, apontam direções ou remanejam emblemas e símbolos culturais em um panorama de transição experimentado em um momento específico, no caso, aqui, o processo de luto. Este apontar ou remanejar permite a um analista identificar os limites e a abrangência por onde se situa o comportamento individual no interior de uma sociabilidade ou de uma cultura qualquer. As categorias apontadas acima indicam para uma tendência no sentido de um valor mais intimista e privado da vivência do luto no Brasil urbano. Seja no comportamento desejado para o enlutado, seja nas atitudes esperadas dos outros frente a este enlutamento.

Em uma ou na outra esfera, isto é, tanto no “ser discreto” como no “não importunar”, encontram-se presentes

os sentidos da privacidade atual das relações sociais estabelecidas no processo de luto. A higienização do processo de dor empurra o sofrimento para o interior do sujeito que a vivencia, e leva os outros a não chegarem muito próximo do sofrimento alheio, por um receio não apenas de não contaminação, mas e principalmente, para não serem entendidos como intrometidos em uma relação que, aparentemente, não tem nada a ver com eles e é da intimidade do sujeito que a sofre. O drama social turneriano, deste modo, concentra-se neste cenário de máscaras com que se passa o processo social de sofrimento no luto. De ambas as partes existe um constrangimento de expressão de sentimentos além do socialmente necessário para cada situação em que se encontram os indivíduos. Dos dois lados da relação, o enlutado e o outro se estipulam possibilidades ambíguas de enfrentamento de situações onde as bases de atuação ainda parecem não se encontrar seguras e de onde os sujeitos referem-se uns aos outros como indivíduos isolados na privacidade de suas vidas e como indivíduos em busca de expressão de sentimentos ou de sentimentos aflorados a serem identificados pelo outro, mas guardados a uma distância crescente, como uma espécie de ocultamento da face de que fala Goffman (1980). O que aumenta a solidão dos sujeitos em relação.

Solidão ampliada pela ambigüidade das ações de cada um nela envolvido e no isolamento de cada parte desta mesma relação. Pelo crescimento, também, das possibilidades de verificação de sua exclusão como ser social, em uma questão considerada, cada vez mais, de intimidade e de subjetividade do sujeito que a sofre. Além do distanciamento causado pela individualidade crescente da afirmação do privado, em uma perspectiva individualista e de estranhamento do outro, que vem sendo construída como formação contemporânea das relações entre indivíduos na sociedade brasileira urbana.



Tempos do luto

No capítulo anterior foi visto como os indivíduos aprendem e vivenciam o processo de luto na atualidade brasileira. Neste capítulo, tenta-se retratar como os informantes entendem o processo de luto, através de uma comparação com os aspectos sociais e pessoais do passado recente e do presente. Enfatiza as narrativas e as respostas que tencionam a relação antigo e atual, e as construções possíveis originárias desta relação para o significado do luto na vivência pessoal do entrevistado enquanto esfera comportamental. Os hábitos narrados ou construídos imaginariamente do passado recente da sociabilidade brasileira, comparados com as expectativas das atitudes contemporâneas na experiência do luto, dão o sentido deste capítulo. Procura-se, nele, entender o ritmo das tensões e como estas são vividas pelos sujeitos, no processo de passagem que se refere à morte de um ente querido e às formas de introjeção deste nos que ficam, através do trabalho do luto.

Thales de Azevedo (1987: 60 a 64) abre o capítulo intitulado Os rituais da morte, no seu livro sobre o ciclo da vida, afirmando que “a morte, última baliza do ciclo da vida, encerrando a existência, é, para toda a humanidade, assinalada pelos mais dramáticos ritos” (*id.*: 60). Disserta, a partir de então, sobre as diferenças rituais que cercam a morte no mundo social e as possíveis mudanças, em uma

determinada forma de sociabilidade, ocorridas no decorrer do tempo. Passa a tratar do caso brasileiro e a contar as transformações rituais sofridas no decorrer da história funerária do país deste “verdadeiro rito de passagem” (*id.*: 61) que é a morte. A seguir, comenta o luto como um processo “praticamente abolido no Brasil” (*id.*: 63), fazendo uma ligeira observação ao rigor como era tratado antigamente e como hoje é olhado com um certo distanciamento pelo homem urbano contemporâneo.

Câmara Cascudo (1976, 1976a, 1985 e 1993), Galeno (1969), Martins (1983), Rodrigues & Silva (1981), Poliello, Pessoa & Pompa (1987), Rodrigues (1983), Souto Maior (1974), Souto Maior & Valente (1988), Levine (1983), entre outros autores, também trataram em suas obras de retratar o caráter ritualístico da morte, do morrer e do luto no Brasil a partir de uma visão de comunidade. Aspectos comunitários ressaltados como existentes na vida brasileira de até os anos de 1960, e com resquícios cada vez menores no urbano a partir dos anos de 1970 em diante, buscaram mostrar as variedades das formas e a simbologia envolvidas neste ritual de passagem, como uma instância sociocultural de controle dos enlutados e com a preocupação com a reintegração destes sujeitos individuados pelo sofrimento, ao social.

A relação da morte, do morrer e do luto no Brasil urbano, a partir de 1970, é retratada por autores como DaMatta (1987), Koury (1993, 1996, 1996a, 1998, 1998a, 1999a, 2000 e 2001) e Lins (1995) entre outros, dentro de uma perspectiva das ciências sociais, e por uma gama de outros autores dentro de uma perspectiva psicanalista ou da psiquiatria e da psicologia social e comportamental¹. Os trabalhos sobre o processo de luto dentro de uma perspecti-

[1] Existe uma variedade enorme de trabalhos de tendência psicológica no Brasil e não interessa listá-los por não constituírem um interesse direto no veio analítico da pesquisa.

va das ciências sociais no Brasil contemporâneo, contudo, apareceram apenas recentemente no cenário das pesquisas e temáticas pesquisadas, e ainda são poucos os estudos no seu interior².

Nas ciências sociais, o luto procura ser entendido dentro da relação estabelecida entre o indivíduo e a sociedade, e como uma consequência desta relação. Faz parte da experiência individual dos sujeitos sociais, como um processo único e específico mas, ao mesmo tempo, é compreendido e compartilhado por toda uma coletividade espacial e temporalmente delimitada. O presente estudo procura compreender esta relação no momento de transição social por que passa o Brasil contemporâneo, difere, assim, da psicologia, que se preocupa com o estudo sobre a sintomatologia do luto ou com a busca de estabelecer caminhos de intervenção e assistência psicológica nos processos de enlutamento³.

Ambos os esforços, contudo, dentro de uma abordagem da sociologia da emoção ou da psicologia, isto é, de cunho analítico compreensivo ou de busca de intervenção, preocupam-se com o entendimento do fenômeno do luto no processo de individualidade, com características individualistas, que vêm se processando de forma intensiva no Brasil de hoje. Bem como das consequências deste processo para a formação do brasileiro, sobretudo o urbano, contemporâneo.

Este capítulo procura compreender como o homem contemporâneo no Brasil urbano e morador das capitais de Es-

[2] Um dos primeiros grupos de pesquisa com trabalhos voltados para a sociologia da emoção e que enfoca de uma maneira mais sistemática o luto enquanto categoria de análise social é o GREM – Grupo de Estudo e Pesquisa em Sociologia da Emoção, do Programa de Pós-Graduação de Sociologia da Universidade Federal da Paraíba, coordenado pelo autor deste trabalho.

[3] Como é o caso dos trabalhos desenvolvidos, por exemplo, no âmbito do LELU – Laboratório de Estudos e Intervenções sobre o Luto, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP.

tado compreende o luto no presente, através de uma comparação com o passado recente vivido ou imaginado.

Diferenças entre o luto de hoje e de outrora

... Eu lembro, há uns trinta e tantos anos atrás, quando eu perdi a minha avó, eu era já um cara de vinte e poucos anos e já era casado até, em Bragança Paulista, o evento que foi o velório, o enterro e todo o aparato do luto que pairou na minha família. Minha mãe vestiu preto, eu mesmo coloquei um fumo⁴, durante uma semana não se ligou o rádio e a televisão e se evitou sair na rua, a não ser para fins estritamente necessários. Era uma espécie de resguardo onde a evocação do morto era permanente, todos juntos conversávamos sobre minha avó, chorávamos juntos, lembrávamos de cenas e de situações, ríamos até de alguns episódios... mas o importante é que éramos todos juntos... você não sabe a importância que era esse estado de resguardo para sair da letargia e do fim do mundo que a morte de uma pessoa querida e importante para nós nos jogava... Os parentes mais distantes compareciam a certas horas para nos dar conforto e saber se precisávamos de algo, os amigos e vizinhos mais chegados também... se sentia o aconchego naquela hora difícil de dor...⁵

[4] O "fumo" é uma faixa de tecido preto que se coloca em torno do braço, na lapela do paletó ou preso junto ao bolso da camisa, muito usado no Brasil até meados de 1960, para simbolizar o luto masculino. Hoje em desuso nas cidades, é encontrado esporadicamente em famílias do interior brasileiro, ou em raras famílias urbanas que ainda insistem em seguir a tradição. Embora seja uma faixa de pano preto, e possa ser usado de qualquer tecido, até o final dos anos de 1960 nos armazinhos, lojas de pequeno comércio de miudezas, era possível encontrar um tipo de fumo industrializado, feito de malha de nylon e na forma de um bracelete para se pôr nas mangas de camisas masculinas.

[5] O entrevistado é do sexo masculino, morador da cidade de São Paulo, capital, 66 anos, advogado, viúvo. Tinha perdido a esposa há aproximadamente um ano, a contar da data da entrevista.

Pela narrativa acima, percebe-se um ar de saudade dos tempos de outrora vividos pelo narrador durante o processo de luto acometido a ele e familiares pela morte de sua avó materna. Este clima nostálgico enfatiza, principalmente, os aspectos ligados ao lado mais social do enlutamento e a sua importância para o trabalho pessoal de luto de cada membro da família e da família como um todo. Coloca o “resguardo familiar”, proporcionado pelo estado de luto, como uma das formas de se purgar o sofrimento e ao mesmo tempo de introjeção sentimental do morto em cada um dos membros enlutados. Pelo chorar em comum a morte da pessoa amada, ou pelo relembrar e evocar a memória do morto em situações individuais e coletivas. Cenas selecionadas ao acaso das conversas que o resguardo permitia e que punham em evidência a “avó” na trama de situações que marcaram um sujeito particular ou a família como um todo de forma positiva, ou nos momentos de tristeza ou percalços individual e familiar.

Relembra também a importância do estado de luto como uma espécie de demonstração social, através do vestir o preto das mulheres, do uso do “fumo” nos homens, do evitar barulho ou sons que demonstrassem alegria excessiva ou ligação com o mundo de fora. Bem como da diminuição das saídas para fora de casa, como uma forma de diferenciação social da família enlutada para a sociedade no entorno. Diferenciação proporcionada pelo estado de luto a que todos da família estavam acometidos, demonstrando não apenas o pudor familiar no momento de aflição vivida pela morte do ente amado, mas também, e principalmente, o respeito social pela família enlutada. Em um caso e no outro, o morto era reverenciado. As instâncias individual e societária eram veladas através da consideração da família para com ele e para com o social em torno, e do social para com o morto e para com a famí-

lia enlutada. Parecia haver uma integração maior da família consigo própria e com a sociedade em geral e vice-versa, e uma possibilidade ampliada de introjeção do morto pelos familiares, ajudando a saída do luto. O “aconchego naquela hora de dor” de que fala o entrevistado, remete também para a esfera social do luto, na consideração de familiares distantes, amigos e vizinhos para aqueles enlutados e em temporário exílio do social mais amplo, proporcionado pelo termo “resguardo”.

O processo de luto no Brasil de ontem, para o narrador, era uma etapa necessária para a reintegração dos membros à sociedade e a eles mesmos. Etapa formada por rituais claros do que fazer ou não fazer, para os que experienciavam tal estado ou que com ele teriam de conviver. Relembra sentimentalmente e realça os aspectos positivos do processo de luto no Brasil de outrora e de que ele já não parece encontrar mais no momento do presente.

Ao narrar o luto por ele vivido recentemente na morte de sua esposa, o informante deixa bem claro as diferenças estabelecidas, por ele, entre o passado recente brasileiro, o ontem, e o presente, o hoje. Revela que, na morte de sua mulher, se sentiu

...deprimido, solitário, acuado o tempo todo. Parecia, e ainda vez ou outra ocorre, que um trator tinha passado por cima de mim tamanha e absurda era a dor a que o sofrimento pela perda de minha esposa continha... Me sentia como a estourar, como uma bexiga da qual só se faz soprar, encher, encher e não tem por onde escapar o ar, a não ser pelo rompimento da mesma.

Queria o tempo todo ficar só, fechado, mas ao mesmo tempo sentia uma falta enorme de com quem compartilhar o meu sofrimento. Uma contradição até natural de quem se encontra vitimado por um raio fulminante que é a morte, eu acho, mas, o que

eu vendo para trás, agora, o que de fato faltou foi o respeito para com o morto, foi uma parada para meditar no que aconteceu, foram as regras que se perderam de como curtir esse momento dilacerante na vida de um homem.

Os parentes e amigos apareceram no momento da morte e do enterro, mas tudo muito rápido, muito ligeiro, depois cada um foi para a sua casa e pronto... a vida continua... Os meus filhos choraram, acompanharam as exéquias da mãe, mas depois todos voltaram à normalidade, como se nada tivesse acontecido... Televisão nas alturas, festa, trabalho, escola, tudo continuava a ser como era, cada um na sua, como dizem hoje.

Não é que eles não sofreram, não é isso não, nem estou me queixando, estou dizendo que o isolamento que um ser já se coloca movido pela perda de alguém, é ampliado até a estratosfera agora. Ninguém tem mais tempo para ninguém, reverenciar o que, parece ser a ordem, e todo mundo foge da dor de alguém, ou se alguém está em dor, é recomendado procurar um especialista para ajudar nesse purgar... A solidão do hoje faz com que o luto seja feito através dela, pela solidão, com dificuldade, ou como doença a ser tratada... diferente de antigamente.

O entrevistado evoca no hoje, através do seu luto recente, o processo de luto do passado e faz uma comparação. Nesta ação de comparar dois momentos, traça um perfil do estado de luto atual como um ato de solidão, onde os que vivem uma experiência de enlutamento se encontram sem outras alternativas do que voltar-se para si mesmo, o que dificulta o trabalho de luto, ou de procurar especialistas para “ajudar nesse purgar”. Em uma alternativa ou em outra destaca a falta de tempo no cotidiano para lidar com o sofrimento, o que a seu ver só faz aumentar. Evidencia, também, a diluição das regras rituais e comportamentais sociais onde os enlutados e os

direta ou indiretamente relacionados no processo podiam espelhar-se, ajudando no processo de introjeção do morto e na reinserção no social. Realça, ainda, o desrespeito ao morto pela urgência do presente que todos parecem estar envoltos, como se quem morreu não mais importasse publicamente, sendo evitado o falar do ente morto ou da dor de cada um em relação à perda⁶.

Um pacto do silêncio parece ser realizado. Isola os sujeitos em sofrimento, cada qual guardando para si a sua própria experiência pessoal e social de troca com o ser que se foi, ou da ruptura desta troca pela ausência provocada pela perda. O luto, a morte e o morrer viram uma espécie de problemática e uma instância de patologia a serem tratados, nos casos mais agudos pela psicanálise, pela psiquiatria ou pela psicologia, ou a serem ensinados a como com eles lidar, nas escolas e centros especializados⁷.

[6] Hermilo Borba Filho, no segundo volume do romance *Um cavalheiro da segunda decadência*, em certo momento faz o personagem principal, vivido na primeira pessoa, parar para acompanhar os últimos dias, o enterro e realizar a última despedida do seu pai. Acabado o processo de morte e findo o enterro, o personagem volta para a sua vida cotidiana disposto a esquecer o seu morto, a não mais sofrer. Ou, em suas palavras: "Morto e enterrado o Capitão, dispus-me também a enterrá-lo em minha lembrança, no campo das coisas passadas e sem jeito, nada de chorar sobre o irremediável, de maceração, de cultivo da dor. Ele passava a ser uma coisa absoluta como Deus, do qual se fala ao mesmo tempo com crença e descrença..." (1967: 77).

[7] Em várias revistas e jornais brasileiros vem aparecendo uma série de reportagens recentes sobre a necessidade de oferecer apoio especializado para as famílias ou às pessoas enlutadas. Bem como de matérias relativas a como administrar o trabalho de luto e as questões da morte e do morrer entre as crianças. Nestas matérias, tenta-se popularizar os trabalhos de especialistas, psiquiatras, psicólogos, psicanalistas, enfermeiros, religiosos, educadores, entre outros, sobre o cotidiano do tratamento de enlutados e doentes terminais nas clínicas, escolas, hospitais ou centros de pesquisa e diagnóstico, sobre o que fazer para amenizar o sofrimento de quem perde alguém, ou de quem sabe que vai morrer, bem como para alertar para a enfermidade causada pela dificuldade de realização do trabalho de luto na contemporaneidade do homem brasileiro, sobretudo, urbano. Ver, entre outros, *O duro exercício do adeus* (Veja, 6 de outubro de 1999); *Em nome da cura* (Veja, 1º de dezembro de 1999); *Eclipse da dor* (Veja, 10 de agosto de 1994); *Encarar perda da morte evita problemas* (Correio da Paraíba, 23 de agosto de 1998); *Morte também é assunto de criança* (Nova Escola, v. XI, n. 94, p. 27 a 29, de junho de 1996) e *Sereno suspiro* (Jornal da Unicamp, novembro de 1999). Este último faz um pequeno balanço do Primeiro Seminário de Reflexões sobre a Vida e a Morte, acontecido em 16 de setembro de 1999 na Unicamp, e realizado por profissionais da saúde que lidam com pacientes terminais e com o luto.

O luto deixou de ser social e socialmente satisfeito, e passou a ser considerado como um processo de intimidade e de saúde mental dos sujeitos, ao ser visualizado pela individualização do processo de sofrimento vivido na subjetividade do sujeito que sofre a perda.

A narrativa de uma entrevistada sobre o luto no ontem e no hoje no Brasil urbano revela outros significados, porém, que parecem ir de encontro ao depoimento acima. A informante é uma senhora de 68 anos, natural e moradora na cidade de Vitória, no Espírito Santo, que relata um processo vivido de luto há mais ou menos trinta anos, pela morte do seu marido. De acordo com o seu relato,

o meu marido morreu de um terrível e fulminante infarto aos quarenta e cinco anos de idade, e me deixou com dois filhos entrando na adolescência... Eu era uma mulher jovem, beirando os trinta anos, trabalhava, era independente, e tentei enfrentar com o máximo de forças que eu dispunha, depois da desgraça que acometeu minha família com a morte do meu esposo, a batalha da vida... mas a morte de E. me trouxe muito mais problemas para a vida prática do que alguém poderia imaginar, muito mais pelo preconceito que uma mulher sozinha enfrenta nesta sociedade aqui de Vitória daqueles tempos...

Passei um tempo de roupas mais sóbrias, não, não... não de preto mas de tons mais fechados, e logo depois de um mês retirei esse tom escuro e passei a usar a minha roupa normal, não poupei os meus filhos de se divertirem e nem deixei de trabalhar ou sair com minhas colegas de trabalho e amigas, como sempre fazia, depois do expediente ou em um ou outro dia especial... E isso foi uma loucura para a sociedade local, que passou a me evitar e me olhar no canto do olho como se eu fosse uma doidivana, uma mulher da rua qualquer...

Até meu chefe, um homem a quem eu considerava sério, veio dar em cima de mim, como se eu fosse uma disponível por não ter mais marido e não me colocar de quarentena, com todos aqueles aparatos artificiais que revelam para o outro que você está sofrendo, que você está de luto... como eu recusei, veio com discurso moral para cima de mim e só não me demitiu porque uma colega intercedeu, mas minha vida, enquanto fiquei naquele trabalho, virou um inferno de perseguição...

Essa falsidade que carrega essas coisas da sociedade, na realidade, eu acho uma tolice. O luto você carrega na alma, ninguém tem nada a ver com a sua vida, com a forma com que você vive o seu sofrimento, ou se você sofre ou não sofre a morte de alguém... conheci várias pessoas, homens e mulheres, que viviam de fingimento mas que era só e apenas fingir, na intimidade eram uns sacanas... Acho que hoje as pessoas têm mais liberdade de expressão, a sociedade ainda constrange, mas não tanto quanto na época da morte do meu marido...

Diferente do primeiro entrevistado, esta senhora enfatiza o constrangimento da pessoa que vive uma situação de luto pela sociedade em seu entorno. Enumera situações de sufoco moral por ela experimentadas por não seguir as práticas e atitudes comuns a uma pessoa em luto na sociedade de sua época. Pontua, também, cenários de buscas de enquadramento de sua pessoa em categorias sociais desclassificadoras por resistir a um enquadramento social ou a um comportamento socialmente esperado de alguém que experiencia um estado de luto. O luto social revelou-se como uma condenação pessoal, motivada pelo sufocar moral ou através da tentativa de enquadramento de sua pessoa, consequência do primeiro. A vivência do luto virou uma guerra pessoal contra a sociedade em busca de uma individualidade.

de de expressão dos sentimentos e de uma procura de restaurar o respeito de si pelo social e por ela mesma.

Para ela, a experiência do luto na sociedade brasileira de hoje é realizada de uma forma mais individualizada, sem cobranças sobre como cada um vivencia o processo. O sofrimento de cada um tornou-se uma experiência que interessa apenas às pessoas envolvidas diretamente, e a uma pessoa singular. Como ela experimenta o sofrimento, a forma como o vivencia ou o expressa é cada vez mais individualizada, e o sentimento da perda torna-se mais evidenciado em seu aspecto modal como um sentimento subjetivo ao sujeito que o experimenta. O luto, ao tornar-se uma experiência íntima, privada, para a entrevistada, desafoga a pessoa do social e a faz aflorar para a vida, vista através de uma batalha para a conquista da individualidade. O luto hoje, na sociedade brasileira, revela-se, na narrativa, como uma experiência mais salutar do que o luto de ontem.

Esta comparação foi solicitada também no questionário aberto. A polaridade entre um “maior controle social”, 43.02%, na vivência do luto no Brasil de antigamente e o “hoje é individual”, 37.73%, é pontuada por um “não existe diferença” na experiência do luto ontem e hoje, com 19.25% dos entrevistados. Esta ausência de diferença diagnosticada por um volume considerável de informantes, quase 20% das respostas, indica, porém, uma polifonia de experiências que um questionário padrão não consegue exprimir, a não ser quando lido nas suas entrelinhas. Analisado questionário por questionário, atinou-se para esta informação a partir de algumas anotações pessoais, deixadas de lado pela quantificação que, quando recuperadas, puderam trazer uma luz para as esferas do que cada

um quis afirmar como não existindo diferenças entre o luto de ontem e de hoje vividos no Brasil urbano.

“A sociedade sempre foi hipócrita e sempre desconsiderou as pessoas aqui no Brasil”, diz uma das anotações encontradas ao lado da resposta de um informante de Porto Velho, Rondônia. Outra anotação existente foi a de “onde existe dor e sofrimento é no indivíduo, e sempre foi assim, com roupa preta ou de vermelho sangue”, lida em um questionário de Florianópolis, Santa Catarina. Um terceiro apontamento encontrado em um questionário de Fortaleza, Ceará, indica que “o luto é uma experiência de desamparo individual, sempre, seja hoje ou antigamente. A sociedade só faz ampliar ou diminuir a margem desse desamparo, mas o sofrimento é sempre vivido na solidão do eu, mesmo que haja um coletivo forte”, e faz eco e contraponto com outro achado em um questionário do Rio de Janeiro: “a solidão é calada e de dentro do sujeito que possui. O luto é uma ampliação desta solidão, e não há amparo ou regras sociais que o façam diferente. O luto foi e é solidão. Solidão!”

Estes apontamentos, se de um lado mostram a limitação de um instrumento meramente quantitativo no tratamento analítico de um questionário, como o usado como uma das técnicas de aproximação da realidade estudada, por outro lado, demonstram que, lidos com sensibilidade, um a um, os questionários como uma expressão também individualizada dos informantes, como uma narração, permitem ampliar as categorias compreensivas a que estão dispostos na tabulação necessária dos dados. Na leitura da categoria “não existe diferença” entre o luto de hoje e o de antigamente, é possível, assim, verificar um pouco mais atentamente o que os informantes quiseram dizer com tal afirmativa. Advogam que o luto, em todas as instâncias e em qualquer tempo e lugar, é vivido solitária

e isoladamente pelos indivíduos que o experimentam. Apontam, deste modo, para a individualidade e a subjetividade como instrumento de vivência do luto, independentemente do grau maior de liberdade social de expressões de sentimento ou de uma presença mais forte do social no controle do luto de seus membros. Para eles, o luto é uma experiência individual vivida dentro de um sujeito na sociedade.

Outros apontamentos à margem do questionário parecem apontar o luto para uma outra faceta da relação entre o indivíduo e a sociedade. Esta outra face se encontra na ênfase dada à hipocrisia do social, e na da solidão do indivíduo no social, bem como na fórmula de que o enlutamento é uma expressão de um ser social, individual e coletivo ao mesmo tempo. De uma forma ou de outra, porém, indicam uma tensão entre o indivíduo e a sociedade, e a presença do sofrimento como solidão e desamparo de um ser, pela perda de alguém amado. Paul Ricoeur (1994: 62 e 63) fala o sofrimento como implicando na diminuição da suportabilidade de um sujeito em dor, afetando os diversos níveis do dizer, do fazer e do estimar-se como um agente moral. A solidão ampliada revela um indivíduo acima da sociedade, individuado ou em individuação, na sua incapacidade de narrar o inenarrável da dor vivida através do sofrimento provocado pela perda.

Este ser solitário, acuado pelo sofrimento, é um ser em processo de confronto, embora ambíguo, com o outro. Pela forma como enfrenta a si mesmo e se sente acuado, como um animal, sem poder expressar sua dor a não ser pela ausência do mundo ou resistência aberta ao mundo ao seu redor. Pela forma que espera deste mesmo mundo em conflito, o entendimento, a busca de proteção, o recolhimento que o faça compreender e narrar o impossível de narração, na alucinatória perspectiva que se abre em seu interior pelas brechas do sofrimento e que o impõe como

figura principal, única e estupefata de um ato ou de uma condenação. Solidão que parece exasperar o sujeito tocado pela perda, que o coloca em tensão com o social como força potencial e como abandono, e se transforma em dó de si mesmo, desapego dos outros e marginalização. Este processo parece ser o que aponta a categoria “não existe diferença”, vista através dos apontamentos à margem do questionário. Não é um desdém, mas antes uma afirmação da solidão do sujeito tocado pela perda nos momentos mais agudos do trabalho de luto, dos momentos mais difíceis onde o ser amado que se foi é nada mais do que uma presença perdida e, neste perder-se e sem poder interrogar esta ausência pela morte, tornada absoluta.

É uma espécie de “enraizar-se na ausência de lugar”, proposto por Simone Weil (1993), que descreve o estranhamento e a necessidade de a ele agarrar-se, movido pela absurda e sufocante ausência e pela sensação de estar entre vazios. Anulação das fronteiras como conflito do eu com os outros, e também como resistência e busca de compreensão do por que eu. Esta afirmação da solidão indicando a tensão entre o indivíduo e a sociedade, e o conflito em que se situa neste tênue limiar. O social e suas regras aparecendo para o sujeito em dor como uma “ameaça de morte”, usando aqui a expressão dos diálogos de Casetti e Adorno (1988).

As duas outras categorias presentes no questionário são as de o luto ser melhor antigamente, pelo “maior controle social”, com 43.02%, e de ser melhor no presente, pois “hoje é individual”, com 37.73% das respostas dadas à questão. É interessante notar o expressivo número de informantes que afirmaram a diferença, enquanto um maior controle social, nas atitudes comportamentais que lidavam com o luto na sociedade brasileira de um passado recente. Um pouco mais de 40% dos informantes indica-

ram este aspecto como sendo o que melhor delimitaria a diferença entre o ontem e o hoje. As regras claras que pareciam definir a ritualística em que se encontravam envolvidos todos os ligados a um processo de luto, sejam os diretamente no estado de luto, sejam os outros relacionais, despontavam como o ponto modal de uma experiência mais coletiva da sociabilidade brasileira de antanho.

É esta força da coletividade sobre a ação individual em um processo de enlutamento que chama a atenção a categoria de “maior controle social”. Indica o menor poder de ação individual frente às normas sociais e sua ritualística. Procura, também, enfatizar a obrigação pública da expressão de sentimentos de que fala Marcel Mauss (1980) e as formas comportamentais de contenção gestual e de vestimenta e da presença clara de sinais exteriores demonstrativos do estado em que um indivíduo enlutado se encontrava e do outro que com ele se relacionava.

Estas diferenças indicadas como principais entre as características do luto ontem, aparecem nas margens dos questionários, também como uma presença não de todo uniforme entre os respondentes. Alguns apontam estas características dentro de um imaginário recheado de sentimentalismo, de uma rede coletiva que vem se fragmentando com a modernidade do Brasil urbano atual, como parece ser o caso deste apontamento encontrado em um questionário de Salvador, Bahia: “o respeito aos mortos e aos que o perderam era mais intenso, todos nós nos sentíamos mais protegidos e podíamos realizar melhor o luto do nosso morto querido”.

Outros, por sua vez, indicam para o aspecto contrário, colocando o controle social como um aspecto negativo na vida do sujeito enlutado. “Antigamente a coisa do luto era

mais controlada pela sociedade, ninguém podia cuspir fora do prato, nem que fosse uma saidinha de nada, que era logo tachado disso e daquilo outro, não havia espaço para o indivíduo respirar...", informa uma anotação ao lado da resposta de um informante de Manaus, Amazonas.

Os dois contrários, por sua vez, informavam a presença maior da sociedade no controle pessoal dos enlutados, no Brasil de um pouco mais de trinta anos atrás. O mesmo acontece, também, com os que indicam a mudança dos hábitos no processo de enlutamento do presente, no Brasil urbano, para uma atitude mais individualizada da vivência da perda que satisfaz ao trabalho de luto. A categoria "hoje é individual" enfatiza esta mudança. Prognostica a passagem de um tempo onde as regras sociais eram mais claras e o controle sobre os seus usos e costumes respeitados, para um outro tempo de fragmentação e diluição dos laços coletivos, dando margem à emergência do indivíduo e do individual na vivência e expressão dos sentimentos.

A individualidade, neste conjunto de respostas, é a raiz de onde pontifica o entendimento da nova característica pressentida pelos informantes na sociabilidade brasileira urbana atual. O despontar do indivíduo enquanto ser subjetivo, privado, oposto ao público é à ênfase da formulação. A intimidade, de onde o luto aparece como um espaço de delimitação da relação entre indivíduo e sociedade, configura a modernidade brasileira urbana atual. Esta modernidade da individualidade do sujeito frente ao social não é, porém, sentida como apenas um aspecto positivo ou negativo da vivência do luto. Há os que acham o processo de individualização como uma ameaça permanente à segurança dos indivíduos tocados pelo luto. Como uma tendência à diluição dos laços associativos, não apenas ligados ao parentesco, mas para a religião e às formas societárias em geral, dando um conteúdo moral dramáti-

co de perda de sentido e continuidade da vida em sociedade. Como parece ser o caso do depoimento à margem do questionário, de um informante de Porto Alegre, Rio Grande do Sul: "O individualismo presente nas manifestações de pesar da sociedade brasileira de agora faz com que as pessoas não mais se encontrem e se distanciem umas das outras. As coisas ligadas à morte e ao luto são objetos de nojo e incômodo, tanto para os que passam pela experiência, quanto para os que vivem no convívio imediato. Todos sofrem, mas não sabem como sair desta, e aí aumenta a distância, o desestímulo com a vida e a evitação um do outro".

Há, também, os que apenas diagnosticam o aumento do sofrimento pessoal pelo processo de individualização em curso na sociedade brasileira atual. Como é o caso do apontamento de um informante do questionário do Rio Branco, Acre: "Hoje a gente vive uma situação estranha de ter muitas pessoas em volta e não ter ninguém, ninguém para desabafar, ninguém para dar apoio. É só a gente e mais nada..." Mas há, ainda, os que revelam o espaço de liberdade dos indivíduos neste percurso de individualidade. "Acho que não tem nada melhor do que a liberdade que nós temos hoje de viver, como cada um quer, a vida de cada um. Não tem mais aquilo de ficar fazendo isso ou deixando de fazer, porque os outros querem. Não. Agora cada um segue o seu próprio curso e vive e cresce da melhor forma de cada um", afirma um mineiro de Belo Horizonte às margens do seu questionário.

Independente da qualidade de melhor ou pior apontada pelos informantes, a categoria "hoje é individual" levanta a questão da transformação dos hábitos e suas formas de significação rituais no comportamento do brasileiro urbano contemporâneo, de uma situação coletiva para uma outra onde a performance do indivíduo é enfatizada

em seu aspecto de intimidade e espaço privado. Como, também, parece ser o caso das respostas dadas para a categoria “maior controle social” no antigamente do brasileiro urbano. O apontar o passado como mais coletivo traz um diagnóstico do presente como mais diluído socialmente e mais pulverizado em ações privadas dispersas pelos sujeitos que a experienciam.

Uma forma mais dramática é revelada pela categoria “não existe diferença”, que toma o imaginário em que se encontra mergulhado o comportamento individualizado, na sua forma individualista, hoje, e o amplifica para uma atemporalidade, de qualquer época da vida social brasileira. Esta atemporalidade retém os traços principais de análise do sujeito que sofre e a tensão conflitual estabelecida por este sofrer entre ele e a sociedade em sua volta. Não parece importar para ele, e também aqui, neste trabalho, se estes traços caminham para um maior crescimento pessoal ou para uma maior solidão individual do sujeito da perda em seu trabalho de luto. Ambos os caminhos são possíveis, e são também consequência da experiência pessoal de cada um no luto vivido neste sem tempo. Ou melhor, em um tempo qualquer do experimentar o sofrimento pelos sujeitos nele envolvidos.

Tempo ideal do luto

Eu sou um homem marcado pela morte... às vezes me situo no tempo e já fazem mais de três anos da morte do meu companheiro, e me revejo na mesma dor, na mesma solidão, na mesma angústia a que fui jogado quando ele veio a falecer... É difícil superar a morte de alguém de quem se foi muito íntimo... principalmente, quando depois da morte dele me vi banido de até expressar este sentimento. Nem ao velório pude ir, a família dele proibiu a mi-

nha entrada... não compareci ao enterro, também por proibição dos parentes, me tomaram até os objetos dele, na minha casa. Só não perdi o apartamento, porque estava em meu nome... e umas fotos da gente em Paris. O resto levaram, destruíram tudo... e isso é muita dor, muito sofrimento mesmo... Você me pergunta sobre o tempo do luto? Podia dizer o formal, um ano, um pouco mais ou um pouco menos, dependendo das circunstâncias... mas isso não é a verdade, se eu vejo pelo que venho vivendo... o luto é eterno, dura para sempre, é sempre renovado nas marcas e nos desprezos que os outros revelam à dor da gente... é aí que a gente vê que tudo é ilusão. Só o sofrimento e a solidão é que de fato marcam a vida de uma pessoa...⁸

O depoimento acima denota uma polaridade entre um tempo formal e uma outra temporalidade, marcada pelo sofrimento, a que o entrevistado se viu exposto após a perda do ente amado. O choque entre as duas formas de medir o tempo, no trabalho de luto, entremeia as relações esperadas de uma introjeção da perda em um indivíduo em condições consideradas ideais pelo narrador e as condições objetivas dadas pelo enfrentamento do sofrimento pela morte do outro. A expectativa de um luto em circunstâncias normais, onde o apoio e a solidariedade e compreensão pelo sofrimento de alguém vitimado pela perda – margeado pela rememoração deste ser que se foi e a medição de sua importância para o sujeito e dele para o todo social com quem se relaciona – parece entrever uma memória de um processo de ajustamento coletivo que se perdeu em algum lugar do passado, que é desejado, mas que não se tem como o reencontrar, porque não sabe bem aonde foi, como foi, por que foi e o que de fato se perdeu. Vem como um elemento de re-

[8] Sexo masculino, 43 anos, perdeu o companheiro com quem já vivia há quase seis anos, vítima da Aids. Empresário da noite, natural e morador da cidade de São Luís, Estado do Maranhão.

tórica, quase um sonho, que se choca com a dura realidade da perda e a exclusão social a que se diz vitimado.

O luto, para o entrevistado, se realiza através da exclusão. Nela se mescla a culpa pelo acontecido ao outro que se foi, pelo acontecido a si mesmo e pela forma com que o social o retira das formalizações fúnebres: a recusa de o deixar ver o corpo, velar o seu morto, acompanhar as despedidas no trajeto e durante o enterro. Mescla-se também à culpa, a vitimidade com que encarou e vem encarando o seu processo de perda: de novo, a marginalização a que foi jogado pelos familiares do morto, que se apropriaram do corpo amado e também invadiram o seu lar – objeto de quase veneração da intimidade na modernidade brasileira urbana –, profanaram o reduto de sua memória, onde tudo parecia lembrar o que se foi, retirando os pertences e destruindo as lembranças construídas a dois.

A marginalização, a exclusão provocada na ruptura ocasionada pela morte do ente amado, pelos outros da relação, os familiares do morto, parece ter enfatizado a anormalidade com que ele próprio via a sua condição pessoal de homossexual e de casamento com um outro do mesmo sexo. Daí a vitimidade com que se coloca frente à recusa dos outros de partilhar o corpo do amado e da passividade com que se colocou frente à objeção e diante da invasão de sua privacidade e bens comuns, construídos durante o período que viveram juntos. Mesmo sendo um homem que assumiu uma sexualidade diferente da comum e considerada normal pelo social em torno, a condição homossexual parece se apresentar para ele como uma espécie de estado marginal frente à sociedade, e sob o qual enfrenta as relações societárias no dia-a-dia de sua existência pública. No caso do entrevistado agora analisado, parece que é este sentimento de exclusão, visto sob uma ótica de vitimidade,

que o faz perceber e encarar o processo de luto como uma ampliação de sua morte social.

Como ser “banido de até expressar (o) sentimento” de dor e da falta do amigo, agora ausente, e ser jogado fora do processo de sua morte e à constatação de que “só o sofrimento e a solidão é que de fato marcam a vida de uma pessoa...” Este caso poderia servir aqui como um parâmetro para se aplicar mecanicamente a noção de “estigma” de Goffman (1988), considerando o entrevistado na sua ambivalência de assumir-se como outra sexualidade e admitir-se, ao mesmo tempo estigmatizado e portador de uma espécie de anormalidade social. O que o faria marginal aos olhos dos outros e de si mesmo, e portanto, portador de sofrimento a ser vivido na clandestinidade. Daí encontrar as explicações, a partir de sua condição de identidade deteriorada, da sua solidão e desconforto social, ampliando eternamente a dor causada pelo sofrimento que o marcou.

Porém, se em vez de usar de forma apenas instrumental o conceito de estigma e entender, como se vem tentando no decorrer de todo este livro, a subjetivação dos sentimentos e a eternização do sofrimento, como uma consequência da modernidade ocidental e na forma em que vem se desenvolvendo a individualização dos sujeitos sociais, via individualismo, é possível compreender esta mesma noção dentro de um veio explicativo mais dinâmico. As paredes sociais se tornam mais rígidas à objetivação dos sujeitos relacionais no seu interior, quando do processo de individuação a que um indivíduo qualquer se vê exposto e, através desta exposição, ameaça o outro social.

Se a noção de estigma puder ser compreendida à luz do conceito de individuação, quando um indivíduo aparece acima da sociedade e das suas regras e normas, em um momento específico da vida social, como a morte ou o en-

lutamento provocado pela perda, dá-se movimento ao conceito pela tensão e conflito por ele provocado, e por onde, metodologicamente, é possível pensar o seu uso. A tensionalidade e o conflito inerentes a um processo de individuação provoca, tanto no sujeito que o vivencia, quanto nos sujeitos no entorno, experiências específicas de trocas sociais onde o estigma, como vergonha, culpa e preconceito vem à tona, retraindo os indivíduos da relação e os fazendo de vítima ou algozes, segundo a perspectiva do olhar de cada narrativa. Colocando cada indivíduo como um ser em sofrimento, solitário e ansioso, e os outros referentes como monstros.

Retraimento, cada vez maior, quando os laços desindividualizadores perdem, ou vêm perdendo as suas características de instâncias norteadoras de uma coletividade, e passam a ser desacreditadas ou a irem diluindo a credibilidade nos movimentos cotidianos dos homens comuns de uma dada sociabilidade. Que passam a referir-se pelo espaço de privacidade e intimidade conquistado, e de onde enxergam os demais, pelo medo, pela culpa, pela intolerância, ou pelo anseio, pela busca imóvel, pelo discurso emudecido, por onde uns e outros mediam as relações públicas e procuram novos pares. Por uma espécie de tensa conformidade (Scheff, 1988), por assim dizer.

A solidão, como argumento da intimidade e da espetacularização do individual, é um caminho por onde parece prosseguir, a passos largos, a nova forma de mentalidade por onde se movem as camadas médias urbanas no Brasil, nas últimas décadas, acompanhando o processo societário ocidental de que se diz herdeiro e portador do seu legado histórico formativo. Na questão sobre a existência de um tempo ideal para a entrada e saída do luto, a tendência a encarar o enlutamento, esse ritual de passagem provocado pela morte de outrem, como uma questão pes-

soal, ou como uma marca eterna, foi afirmada como uma espécie de prognóstico desta individualidade solitária que parece tomar conta, ou se processar neste sentido entre os brasileiros.

O um ano como o tempo ideal para saída do luto foi indicado por 64.57% dos entrevistados. Pelo menos para o afrouxamento necessário dos laços de sofrimento que marcaram o trabalho de um enlutado sobre a memória daquele que se foi. Tempo que permite a introjeção deste ser no íntimo do ser em sofrimento, remodelando-o e adaptando-o à vida que continua. Tempo, também, que possibilita ao enlutado a elaboração de novos projetos e aventuras sociais, impedidos pela insuportabilidade da dor a que se viu sujeito no início do processo. É o que a psicanálise, a psiquiatria e a psicologia também advogam para o que consideram um trabalho e um processo de luto não patológico. Quando, porém, o indivíduo parece se fechar e não consegue sair do estado de prostração a que se encontra submetido desde a perda do ente amado, após o período considerado normal (Freud, 1992) de introjeção da perda em si, ou quando permanece em depressão e recusa o mundo ao redor, é necessário uma intervenção especializada sobre o sofrimento desse sujeito, como forma de reintegrá-lo à vida social e, principalmente, a ele mesmo.

O luto, no tratamento especializado, se faz sobre uma espécie de anomalia da vida ordinária do sujeito em crise, que o impede de retornar ao cotidiano da convivência prática. Na sociedade contemporânea, ocidental, e na brasileira das últimas décadas, vem tomando o lugar de outras instâncias agora não mais tão acreditadas, e que passaram ou passam por redefinições na sua estrutura e formas de funcionamento, como a religião e a família. No discurso da saúde mental, o sofrimento provocado pela exclusão social, como a pobreza, nos países subdesenvolvidos ou

em desenvolvimento, e pela individualização crescente das relações afetivas e da mercantilização e instrumentalização dos laços sociais da vida pública, atinge hoje mais de 400 milhões de indivíduos dentro de um mapa da população mundial. O que faz com que a depressão seja apontada como a doença do século XXI. Para este discurso, se as projeções estiverem corretas, até o ano de 2020, a depressão terá pulado para o segundo lugar do *ranking* de doenças acometidas na população mundial, independentemente do nível de industrialização e desenvolvimento de cada país (Brundtland, 1999).

Ao situar o tempo ideal do luto em um ano, a maior parte dos informantes aponta para o imaginário coletivo que ainda parece predominar, mesmo que de forma tencional, entre as camadas médias urbanas no Brasil.

Quando meu pai morreu, eu era adolescente e lembro, como se fosse hoje, da roupa preta que vesti, de luto fechado, durante quase seis meses, depois passando para o branco e preto, e só depois de mais de um ano é que pude vestir vermelho. Eu e minhas irmãs, o meu irmão era pequeno, e também vestiu sempre calça preta e no máximo uma camisa branca com o fumo no braço, no período maior do luto. Minha mãe, só quando completou um ano é que saiu do luto fechado e pôs uma roupa mais clara, mas vermelho nunca mais usou...

Quando ela morreu, há uns oito anos, a vestimenta do luto já era diferente. Já se podia vestir qualquer cor, mas, mesmo assim, pus uma roupa, não preta, mas azul escuro, nos meses imediatamente após a sua morte. É uma forma de respeito... minhas irmãs também o fizeram, a garotada é que já não liga muito para isso, acho até que sofrem mais... ou vai ver que não dão bola mesmo, é coisa de gente velha... Mas, como eu ia dizendo, é uma forma de respeito ao morto, e uma forma de mostrar esse respei-

to para os que também conheciam e respeitavam a pessoa morta... E com isso a gente se sentia mais confortável, em contato com nossos mortos, em contato com a gente mesmo e com os demais... e a dor ia passando devagarinho, e quando se via, a gente já estava vivendo a nossa vida e os mortos dentro da gente, o tempo todo, mas não mais como dor, mas como acompanhamento e sentimento...

Minha irmã mais velha morreu faz pouco tempo, coitada, a filha, os filhos, o marido dela não deixaram a gente acompanhar mais de perto o corpo e preparar o seu despacho... De noite, depois do enterro, já estavam todos rindo, indo para as festas, indo para a faculdade, namorando, o marido nem deixou de trabalhar no outro dia, imagine... as luzes da casa todas acesas, parecia que a mãe e a esposa não tinha morrido... Não queriam nem celebrar a missa de sétimo dia, eu e minhas irmãs é que insistimos e pagamos a missa. Mas o senhor não sabe, o rapaz, filho dela, tinha uma viagem marcada e foi, não compareceu na missa... é uma coisa terrível... aí o luto nem existe, ou assim parece... pobre da minha irmã! Vai que eles é que estão certos e eu fora da onda... como se diz agora (riso)...⁹

A narrativa acima fala de três tempos e três processos de luto por que passou a entrevistada: o tempo da morte do seu pai, quando ainda era uma adolescente, no interior; o tempo da morte de sua mãe, já adulta e casada, e todos morando na capital, Porto Alegre, e o tempo presente, significado através da morte de sua irmã mais velha. Para cada, relatou um tipo de trabalho de luto experimentado e traçou relações com o tempo de cada um e a mentalidade de cada tempo de enlutamento. Em cada tempo narrado, as cores da vestimenta simbolizavam o experimento público da dor, como uma forma de melhor viver o próprio

[9] Sexo feminino, 65 anos, moradora de Porto Alegre, mas natural de Alegrete, Rio Grande do Sul. Casada, mãe de três filhos, todos casados. Dona-de-casa, nunca trabalhou, católica.

morto em si, de purgar o sofrimento causado por sua morte e introjetá-lo amorosamente no seu interior, como uma atitude de reverência e respeito ao que se foi, a sociedade em torno e a cada sujeito enlutado a si mesmo. As cores, porém, mudam a cada luto: do uso do preto no luto fechado do pai, passa para um azul escuro e encorpado. Se não o preto, mas algo de um tom que demonstre um recolhimento e um estado de sofrimento pela perda de alguém querido aos demais, e faça com que cada enlutado entre no clima propício à reflexão que a morte recomenda.

O terceiro luto, porém, chocada, revela a sua ausência na família de sua irmã. Todas as cores, todos os risos, todas as vontades sendo satisfeitas, sem uma pausa para uma reflexão. Nem uma demonstração pública de dor, a missa de sétimo dia tendo que ser realizada após muita insistência das irmãs da morta, o filho nem compareceu à cerimônia, enfim, um transtorno e tanto, que fez a entrevistada parar assustada e perguntar se era ela ou se eram os filhos e marido de sua irmã que estavam certos. A sua segurança na construção pública do luto, da expressão pública do recolhimento familiar indicativo do respeito ao morto, a sociedade e a família enlutada, foi posta à prova, tornando um embate difícil de compreensão. Como o entrevistado anterior, também sentiu-se estigmatizada e marginalizada: “fora da onda... como se diz agora”.

O sentir-se “fora da onda” parece fazê-la olhar a si e aos outros através de uma tendência à estratificação de seus relacionais, conforme, segundo Goffman (1988: 117), “o grau de visibilidade e imposição de seus estigmas”. O que complica a análise ao se pensar que esta provável forma estratificada de olhar o mundo a separa, ao mesmo tempo que a permite se integrar a este mesmo mundo social. O estigma a faz, de um lado, colocar-se de fora da mu-

dança do mundo, como uma pessoa antiquada. O que a faz pensar sobre suas próprias atitudes e a dos demais de forma estereotipada, através do enquadramento de sua pessoa no conceito de “antiquado”, por ela própria traduzido. Por outro lado, busca estabelecer as bases de compreensão para o comportamento dos demais, e nesse esforço repensa a sua pessoa e os outros da relação. Por exemplo, falando sobre as expressões públicas do luto através de vestimentas sóbrias e uma certa descrição individual no agir público, e comparando sua geração com a mais recente, afirma que “a garotada é que já não liga muito para isso, acho até que sofrem mais... ou vai ver que não dão bola mesmo, é coisa de gente velha....”

A reflexão sobre o seu comportamento perante o luto e as formas de sua expressão, quando comparada com a reflexão sobre o comportamento dos outros, a leva a tender a compreender o estigma que assume, de “fora da onda”, por um outro olhar estigmatizado de “gente velha”. Neste momento, cria para si uma nova segmentação do social, e nela busca enquadrar-se e tentar estabelecer contatos com um real imaginário por onde toca o seu cotidiano. E nesse jogo entre o seu ser pessoal e os outros ao redor, segue um processo de segmentação contínua do social e de si mesma, onde ao mesmo tempo que é vítima, também funciona como uma espécie de algoz.

Vítima, por se colocar marginalizada das novas formas com que para ela parecem se configurar as emoções e o comportamento pessoal e social perante os mortos, o respeito e o sofrimento em relação a eles. Algoz, por medir interiormente este conjunto de sentimentos e formas comportamentais recentes através de sua própria experiência, qualificando os demais, ou melhor, os costumes da modernidade, a partir de sua degradação, e como tal, sente-se deslocada desta modernidade, ao mesmo tempo que a con-

dena. Coloca-se a um só tempo acima e abaixo do social, e neste jogo procura refazer sua vida, como condenação de si mesma, pelo deslocamento a que se diz vítima, e dos outros, pela degradação e frieza de suas atitudes e ações com que encaram a morte e os mortos.

Para Cottle (1977), falando da relação entre o individual e o social, do privado e do público na contemporaneidade, este jogar contínuo com esferas comportamentais de si próprios, e dos demais da relação, faz parte da vida cotidiana dos sujeitos sociais individuais na modernidade. Os limites e fronteiras estabelecidos em cada um sobre o como cada esfera pode afetar a si mesmo e os outros, são distinguíveis e ao mesmo tempo se misturam, provocando mudanças para fora ou para dentro, conforme cada novo olhar. Cada um sente a esfera interna privada de realidade humana e o que a influencia, e a esfera exterior e o que parece afetá-la. Todos sentem os modos nos quais estas duas esferas trocam de forma e que os seus limites, às vezes, não são distinguíveis, e como este inconstante pode resultar de mudanças em cada esfera ou no jogo entre elas.

Uma terceira entrevista será aqui exposta como contraponto às duas visões anteriormente trabalhadas. Este novo depoimento fala do constrangimento pessoal da entrevistada para assumir formas de expressão pública do luto, com que ela não concordava. Para ela, as pressões sociais iam de encontro à sua liberdade pessoal.

Meu pai morreu fazem uns quase três anos... claro que senti muito, chorei, minha vida ficou abalada, tive que me adaptar às novas condições de vida da minha casa: antes só estudava e tive que trabalhar também para equilibrar as finanças que ficaram um pouco abaladas lá em casa, enfim, essas coisas todas que a morte de alguém que a gente depende não apenas afetivamente mas financeiramente causa bagunça... Mas não é disso que quero falar agora, não! Que-

ro falar do constrangimento que passei, e ainda me jogam, de vez ou outra, na cara, aqui em casa, sobre o que me tacham de indiferença e falta de afeto e respeito pelo meu pai, ou melhor, pela imagem dele...

Minha mãe, meus dois irmãos mais velhos, e homens... ficam a me reprimir... logo depois da morte de meu pai bem mais do que agora, mas fiquei sendo uma espécie de membro mau da família, parece... ficam a me destratar, a querer que eu expresse uma forma de pensamento que não sinto, que eu seja o que não sou... Olhe, eu estava namorando com um cara quando o meu pai morreu. A gente já estava querendo ficar junto e coisa e tal, aí, quando do falecimento do velho, dois dias depois, a barra estava pesada lá em casa, eu peguei minhas coisas e me mudei para a casa desse meu namorado... foi um drama familiar! Nem te conto...

Minha mãe agarrou-se comigo, puxou minha bolsa, me chamou disso e daquilo, disse que eu não tinha sentimentos, ia embora na hora que a família toda estava sofrendo e precisavam todos estar unidos, e por aí foi... o meu irmão mais velho me chamou de tudo um pouco, veio com discurso moral, que eu era uma vagabunda e tal, que se meu pai fosse vivo eu não faria uma coisa dessas, e que ele não ia deixar eu ir embora assim... Não por minha causa, disse ele, que eu que me exploda, mas por causa da imagem do meu pai, que mal acaba de falecer e eu já dou um desgosto desse, e da família toda... pela vergonha que estou causando pelas minhas atitudes inconseqüentes, expondo a minha família, sem dar tempo para sequer meu pai esquentar a cova, que eu não respeito o luto dos outros, que se eu pelo menos tivesse dado um tempo da morte do pai para fazer as minhas loucuras, e por aí vai... como se existisse um tempo para cada coisa, como se o tempo não fosse o tempo de cada um... meu outro irmão quis dar uma surra no meu namorado... foi um drama e coisa e tal, mas fui assim mesmo...

Morei uns seis meses com esse cara, depois enchi, fui embora, me aceitaram em casa de volta, ninguém disse nada, nem sim nem não, mas lá e cá pegam no meu pé... qualquer coisinha sou a insensível, a que não se pode contar, e tudo o mais... e olhe, que deixo mais da metade do meu salário em casa, pago os meus estudos e tudo o que é meu, mas mesmo assim sou a ovelha negra... e (chorando) isso me dói muito, muito mesmo... pois ninguém pode querer que todo mundo pense como todo mundo, cada um é diferente, e me expresso conforme eu quero e entendo... às vezes eu penso que sou má e insensível como me acusam, mas depois penso que estou entregando os pontos e fico na minha... tenho saudade de meu pai, quando ele era vivo as coisas aqui em casa eram diferentes, mais amenas, com mais compreensão...¹⁰

Diferente dos dois anteriores, este depoimento revela um sentimento de exclusão e marginalização social no interior da família, por a entrevistada não corresponder às exigências familiares de um padrão moral e de expressão de sentimentos em relação ao pai falecido. A busca de liberdade de ações e pensamento faz a informante, de um lado, inquirir sua família e a ação familiar sobre ela como uma espécie de opressão para a sua livre iniciativa. De outro lado, ela às vezes se pergunta se é mesmo tudo aquilo que ela acha que os outros familiares pensam sobre ela. Vive a angústia causada pela tensão entre corresponder a um padrão familiar esperado ou corresponder a sua própria forma de expressão. A morte do pai foi um elemento de ruptura significativa no seio da família nuclear e em suas relações com o mundo, principalmente sobre o baque econômico que parece ter ocorrido em seu interior. Para a entrevistada, esta ruptura ocasionou também o aflora-

[10] Sexo feminino, 27 anos, solteira, natural e residente em Florianópolis, Estado de Santa Catarina. Estudante universitária e vendedora de uma boutique em um shopping local.

mento de um sentimento de rejeição familiar a ela, que a faz sentir-se como excluída ou marginalizada do núcleo familiar, apesar de afirmar que deixa “mais da metade do meu salário em casa, pago os meus estudos e tudo o que é meu, mas mesmo assim sou a ovelha negra...”

A relação estabelecida com o núcleo familiar torna-se ambígua: de um lado, a expressão econômica da solidariedade, “deixo mais da metade do meu salário em casa”, do outro lado, a expressão psicológica da solidariedade da família para com ela, através da falta de compreensão de seus sentimentos, que a fazem sentir-se como “a ovelha negra” da família. Sem esquecer um terceiro lado, que é o de ser atribuída de falta de sentimentos, de insensível, pelos familiares e, às vezes, sentir-se como tal. O jogo difícil e tenso estabelecido entre ela e seus familiares mais próximos, reforça a marca da ruptura causada pela morte do pai na sua vida, e seu recolhimento para dentro de si mesma, com suas mágoas, por não ser entendida em seus sentimentos e formas de expressão pessoal, e em sua solidariedade possível para com a família. Amplia o seu olhar sobre o preconceito familiar a que se diz vítima, e o seu olhar sobre si mesma, às vezes com benevolência, às vezes com um misto de insegurança em pensar-se talvez ser o que os outros membros da família pensam que ela é. Através dessa trama, refaz a trajetória e vê os outros pelo preconceito que ela acha que têm, os olhando desse modo, e de quererem podar a sua vida e a sua liberdade. Através do olhar, o preconceito dos outros mede a extensão dos sentimentos deles e, conseqüentemente, o seu.

Ao referir-se ao conflito que travou logo após a morte do pai, quando decidiu ir morar com o namorado, por exemplo, faz uma comparação entre os tempos da casa e dela, e, mesmo sem dizer em palavras, dá a entender a medição que busca estabelecer. O tempo da casa é um

tempo de preconceito, um tempo onde se um não faz o que os demais pensam ser certo, estão condenados. Um tempo referido e que tem por referência aos demais, aos de fora da casa, e não a um real sentimento pelo pai que se foi. O tempo pessoal, da entrevistada, por outro lado, aparece com um outro significado. Surge com um sentido mais individual, mais subjetivo e íntimo, e por conseguinte, mais profundo. Nele, a dor real existindo na intimidade de cada um, não pode ser expressa através de um tempo e de uma forma de agir delimitados pelo preconceito social. Não! A forma como a família encara o seu comportamento, querendo privá-la da liberdade e enquadrá-la como uma figura má e sem sentimentos, é que para ela é superficial e tosca. Movida pelo que os outros vão pensar e não pelo que realmente sentem.

Ela constata isso ao afirmar a necessidade de preservar a “imagem do meu pai, que mal acaba de falecer”. Ela assegura isso, também, ao afirmar o “desgosto” e a “vergonha” por ela causados a toda a família, segundo seus irmãos, pelas suas “atitudes inconseqüentes”. Ela, ainda, averigua isso no afirmar a atitude leviana, segundo os seus familiares, da entrevistada, por sair de casa para ir morar com o namorado, “sem dar tempo para sequer meu pai esquentar a cova”, ou, também, “que eu não respeito o luto dos outros, que se eu pelo menos tivesse dado um tempo da morte do pai para fazer as minhas loucuras, e por aí vai...”. Os tempos dela, individual, e da família, social, se colidem nas formas de entendimento e expressão do luto de cada parte, o que parece provocar mágoa no discurso da entrevistada pela maldade ou inconseqüência que a família quer a ela imputar pela saída de casa logo após a morte do seu pai, “como se”, ela afirma, “existisse um tempo para cada coisa, como se o tempo não fosse o tempo de cada um”.

O mundo privado e o mundo social, ao se chocarem permanentemente, e de forma intensiva, após a morte do pai da entrevistada, parecem ter criado momentos de redefinição na sua pessoa, que se sente estigmatizada e que estigmatiza, ao mesmo tempo, os outros ao seu redor. A mistura dos dois universos torna-se mais tensa e conflitual, vista sob um prisma de disputa de espaços, e de onde cada batalha é sentida como um elemento de liberdade e individualidade perdida, ou na expressão da entrevistada “mas depois penso que estou entregando os pontos e fico na minha...”. Embora a falta de compreensão a incomode, e sinta falta do tempo em que o pai era vivo e existiam mais harmonia e compreensão familiar nas formas de expressão de cada um.

Nos três depoimentos referenciados, a dificuldade de saber como agir perante o social faz com que a ambivalência tome conta do comportamento pessoal de cada um, verificando o outro da relação e a si mesmo como parte de uma estratégia de condenação a que todos estão sujeitos e submetidos. Pela não aceitação das regras do jogo social para cada situação específica, ou pelo paulatino desmonte e descrédito atual das antigas formas, ou ainda, por ver o mundo em transformação degenerando as gerações e as tornando mais insensíveis e presas ao imediato. Quer, também, pelo sentimento de discriminação sobre a condição ou escolha pessoal de cada sujeito, ou de outras possibilidades possíveis de verificação da ação social. O que parece aumentar a solidão, a desconfiança, e a falta de compreensão dos entrevistados, bem como as mágoas, o receio, o medo do outro. O eu configura-se como um espetáculo do sofrimento, e de sua negação simultânea, enquanto uma busca exacerbada de autodefinição e liberdade de ação imediata. Do indivíduo sobre a sociedade.

O tempo ideal do luto fica, assim, ao que parece, ao sabor da disputa e da visão desta disputa no olhar e na experiência de cada um. Com o rompimento das regras e formas rituais, deixam de se apresentar como uma unidade por onde se pode pensar o social. Este conjunto de valores passa a ser visto e sentido através da ótica pessoal e da vivência íntima, da curva de vida de cada um.

Os sentidos do luto

Os informantes foram confrontados, mais uma vez, sobre os sentidos que atribuíam ou que achavam compor o processo de luto no Brasil de ontem e de hoje. Suas respostas e narrativas, construídas a partir de um imaginário criado em um contexto cultural e social específico e ao mesmo tempo de muitas vozes, mostram a ambivalência e a polaridade com que conseguem pensar os sentidos e significados das expressões do luto, no ontem e no agora da sociedade brasileira. É na relação com os outros que os informantes constroem as suas narrativas, com o tom de uma interpretação completamente pessoal. O que demonstra a curva de vida de cada informante particular e os impasses e conquistas vividos e sentidos como seu, no interior de um processo cultural e social mais vasto.

Burkitt (1997: 44 e 45) afirma que o conflito emocional não nasce de estados interiores de ambivalência, mas de contextos sociais que são, eles próprios, ambivalentes ou preenchidos com conflito. Deste modo, para o autor, uma pessoa pode pensar as emoções de uma maneira própria, e essa maneira única ter sido construída socialmente e possuir um significado somente no contexto social específico que foi produzida e que foi por ela experimentado. Citando Elias (1990), acrescenta que as relações entre as pessoas e os sentimentos a elas associados são partes dos

processos de interação. Processos compostos, simultaneamente, de um complexo de gestos, sinais e movimentos corporais. Todos eles fazendo parte da mesma ação comunicativa, juntamente com as relações, as experiências e os sentimentos sociais. É a rede, é a interligação entre as diversas interfaces de um mesmo ato, deste modo, que constrói uma experiência emocional.

Nas diversas definições apresentadas pelos informantes que responderam sobre os sentidos e significados do luto do passado e de agora, 81.13% relacionaram o sentido atual do luto contraposto com as expressões do passado. Para estes, a visão do passado traz uma certa nostalgia do olhar, quando percebem o trabalho de luto como melhor compreendido e ajustado a padrões ritualísticos de instâncias desindividualizadoras, presentes e aceitos, então, pela maioria da população brasileira. Três categorias expressam a opinião destes 81.13%. Estas categorias são as seguintes: “respeito pelo morto e pelo luto”, “sentimentos comunitários” e “integração”. A primeira informa que no passado recente brasileiro havia mais “respeito pelo morto e pelo luto”, com 47.85% das respostas. A segunda categoria afirma que outrora os “sentimentos comunitários” eram mais fortes, com 13.32%, e, por fim, a terceira fala da existência de uma maior “integração”, com um percentual de 13.96% do total dos informantes que conduziram a resposta ao passado, para entender como no presente sentiam o sentimento do luto no Brasil.

As afirmações de sentidos presentes nas três alternativas postas pelos informantes para expressão do sentimento do luto, levam a uma espécie de idealização do passado brasileiro como mais coeso, mais integrado, de sentimentos comunitários, com mais respeito ao morto e pelo sofrimento social expresso no e pelo luto. Falam, deste modo, da ritualização da vida comunitária e do comporta-

mento mais regrado das pessoas envolvidas, de acordo com a credibilidade das instâncias desindividualizadoras que pareciam gerir a vida de seus habitantes. Hábitos e costumes, bem como valores e aspirações sociais são evocados para falar de um tempo e de um lugar, perdido ou a esvanecer-se no Brasil atual. Lugar onde, na narrativa e respostas dos informantes, existia um sentimento e um sentido moral mais forte do que os indivíduos e que os faziam ajustar-se aos ritmos da cultura e da organização social local. Os ritos de passagem canalizavam o processo individual de cada um para uma espécie de catarse (Durkheim, 1996) vivida socialmente. Onde o sofrimento causado pela morte do ente querido parecia ser regrado pela sociedade e experimentado, em diferentes níveis, por toda a comunidade de onde o morto fazia parte.

As três categorias, assim, falam de maior respeito ao morto e à morte. Descrevem, também, os sentimentos comunitários e o espírito de integração. Expressam um estado de espírito idealizado onde o luto era vivido, pelo menos no imaginário destes 81.13%, através de uma presença forte do social e dos significados morais atribuídos ao rigor e ao respeito aos ritos de passagem que faziam parte dos processos da morte e do luto na sociedade brasileira de ontem.

Yhuel (1995) reúne um conjunto de depoimentos sobre trabalhos de luto desenvolvidos por diferentes pessoas de origem francesa, de distintas categorias e vivências sociais, divide os depoimentos em tipos categoriais de luto experimentado por cada depoente. Para ela, as narrativas expostas no seu artigo se encontravam distribuídas por vários modos de vivência do enlutamento. Para cada um desses modos ela propôs uma categoria e dividiu os trabalhos de luto apresentados em cinco categorias: a do luto impossível, a do luto ritualizado, a do luto recusado, a do luto como uma pele, e a do luto como um inflamar.

A segunda categoria, a do luto ritualizado, expõe um trabalho de luto dentro dos padrões e rigores de uma sociabilidade regrada por hábitos, costumes e valores coletivizados. As expressões do luto de alguém ou de uma família são experimentadas por toda uma comunidade, que vive o ritual intensamente e ajuda um ao outro na dor da perda. O que possibilita à família, ou aos entes que ficam, um revigoramento de sua própria participação social e uma reintegração ao cotidiano mais fácil, pela cooperação e participação de toda uma comunidade no seu processo de luto. Este tipo de vivência do luto parece ser o mesmo idealizado pelos 81.13% dos entrevistados que viam o processo de luto no passado recente brasileiro como mais integrativo e com valores morais e comunitários mais densos. As outras quatro categorias de luto apontadas no trabalho de Yhuel referem-se, por seu turno, à experiência individualizada da perda, que parece fazer parte do maior segmento das camadas médias na França.

Estas quatro categorias falam da impossibilidade e da recusa de vivência do luto, ou do luto impregnado nas entranhas do ser em sofrimento, ou como um inflamar, uma forma de nova consciência adquirida pela morte do ente amado. Todas vividas na interioridade do sujeito que as experienciam e todas conclamadas como uma marca de eternidade que tocou e transformou a vida pessoal de cada um daqueles indivíduos em dor. Todas vistas a partir de uma dificuldade de compartilhamento do sofrimento com um outro social ou com uma instância ou instituição desindividualizadora, através de um estranhamento para com o social. Movimento de estranhar que implica, sempre, em um maior distanciamento do indivíduo que sofreu a perda do social, ou em uma recusa deste mesmo social. Ou ainda, que leva o indivíduo para o despertar de uma nova consciência,

na qual passam a agir e remontar o seu sofrimento a partir de um sofrimento social mais amplo.

Este individualismo nas formas de individuação experimentadas pelos indivíduos nos processos de luto, fazem contraste agudo com a forma do luto ritualizado em extinção. O último compondo-se, prioritariamente, de instâncias comunitárias na regência do processo integrativo da pessoa, e no administrar o sofrimento pessoal do enlutado, fazendo-o parte integrante do processo societário mais geral.

As quatro primeiras categorias de Yhuel exprimem um processo de isolamento do sofrimento de cada um como uma dor internalizada e não societária por excelência. O que parece dificultar o trabalho individual de luto. No árduo processar-se, cria marcas individuais em cada indivíduo que vive um trabalho de luto, e revela formas de ação a partir da própria experiência individual enquanto sujeito em dor. O social aparece, deste modo, como um outro distante e estranho, que discrimina e isola ou que provoca vergonha e ressentimento nos enlutados.

Estas categorias apontadas por Yhuel, assim, parecem coincidir com o processo de idealização de um passado recente imaginado pelas camadas médias urbanas no Brasil, sobre o processo de luto. Ao idealizarem, estão pondo em contraste o isolamento vivido ou que verificam em crescimento acelerado nas relações societárias sobre o processo de luto no país. O destaque dado ao passado por estes 81.13% dos informantes, parece refletir o refreamento pessoal, através da interiorização do sofrimento, da pulverização de laços sociais e da vergonha de enfrentamento público, nas relações societárias do luto, no Brasil de hoje. Demonstra, também, a incapacidade de uma reintegração ao social, após a vivência do luto, ao mesmo tempo que uma idealização de um tempo onde a integração era possível e desejada.

Diferente dos demais 18.87% dos informantes. Para estes, o processo de luto hoje em dia, nas relações societárias do Brasil urbano, difere positivamente das relações do passado. O trabalho de luto hoje, para eles, parece ser vivido com mais liberdade e com uma maior intensidade de sentimentos do que no passado recente brasileiro. As duas categorias com que expressam a positividade do luto no presente brasileiro, para estes informantes, são as de: “existe mais sentimentos”, com 9.36% e “existe maior liberdade”, com 9.51% das respostas. A primeira categoria refere-se aos sentimentos expressos no passado como falsos, encobertos por uma aparência moral contida nas regras de etiqueta rígidas das formas sociais de luto vivenciadas pelo brasileiro de classe média de antigamente. Parece agir como uma instância de constrangimento ao crescimento da individualidade, das expressões das emoções e da liberdade de ação dos indivíduos.

O indivíduo colocado em conflito, tencionado, diferente e único frente ao social parece ser a idéia em que se assenta o imaginário destes informantes. Vêem, assim, a sociedade e os outros da relação como depositários e introdutores de uma igualdade que “barra o caminho da auto-realização ou do avanço da personalidade individual” (Elias, 1994: 75). Ao mesmo tempo que, no conflito estabelecido com o social, vêem a si próprios como determinação da própria vida e dos próprios atos e, contraditória e simultaneamente, como seres introspectivos e solitários e carentes de compreensão. Do mesmo modo que almejam e celebram a liberdade pessoal e da expressão e maior intensidade de sentimentos, sentem falta de uma audiência em que possam expressar as suas emoções.

O refreamento dos afetos no público, desta forma, no padrão social atual informado por estes 18.87% dos entrevistados, é sentido como expressão das dificuldades de co-

municação com o outro. Ao enfatizarem a não importância do outro para expressão dos sentimentos, e de que cada um pode e deve viver as suas emoções como bem desejar, caem tendencialmente na expressão individualista da ação social, onde apenas o valor mercantil da troca tem sentido. Os sentimentos e afetos, deste modo, perdem o poder de comunicabilidade e, ao deixar de serem comunicáveis, tendem a perder o sentido. O que amplia o sofrimento individual, a solidão e as dificuldades de ação dos indivíduos no cotidiano.

Este livro buscou compreender as atitudes em relação ao fenômeno do luto no Brasil como uma relação social, como uma demonstração social e como uma forma de diferenciação social do indivíduo em sofrimento para a sociedade como um todo. O ritual do sofrimento provocado por uma perda foi o ponto de partida e de término desta reflexão. O significado social do luto e o processo de individuação de quem o sofre, no comportamento e nas atitudes das camadas médias urbanas que vivem nas capitais dos estados brasileiros, foi o principal objeto de análise. O estudo do fenômeno do luto, enquanto compreensão da dor da perda e do sofrimento, como instâncias simultaneamente individual e social, faz parte de uma sociologia da emoção (Scheff, 2001) e busca fundamentar as bases da experiência e da troca da pessoa na sociedade.

A descrença nas fórmulas rituais de sujeição social da dor pessoal de quem sofre uma perda, e da integração do morto às malhas do social, através de uma série de ritos de passagem. O impedimento tácito a expressões intensas de sentimento e o modo higiênico no trato do morto foram tomados, aqui, como exemplos de mudança nas antigas práticas e relações sociais em torno da morte e do luto nas sociedades de tradição ocidental. A hipótese inicial que orientou este livro foi a de que a morte e sua relação

com o mundo dos vivos no Brasil atual parece ter sido capturada por códigos individualistas e não mais através de expressões de uma sociabilidade relacional.

No conjunto das relações sociais da atualidade brasileira, a tendência parece ser a de uma reprovação ao luto público, como se o sofrimento pessoal de uma perda poluísse o social e contaminasse os demais com a presença da morte e do sofrimento alheio. O sofrimento causado pela perda e o processo de internalização do morto em um indivíduo, que compõem o trabalho do luto, vem tendendo nostalgicamente no Brasil, para uma vivência unicamente privada, não social de expressão das emoções. O sentimento de fracasso e a expectativa de desilusão dos indivíduos no ritual introspectivo do sofrimento vêm impondo códigos de naturalização e de anonimato à morte. O que evidencia uma fragmentação dos sentimentos coletivos, e se expressa pelo receio social de contaminação e através da vergonha de sentir-se enlutado. Efeitos de decepção e engodo, o sofrimento do luto, constrangido e envergonhado no interior do sujeito, revela-se como nostalgia do ausente. Parece estabelecer-se como um universo do silêncio e solidão. Universo configurado em um tempo e em um espaço singular e solidário, perdido na memória individual do enlutado.

Este livro enfatizou a questão dos sentimentos enquanto expressão social. Mergulhou na literatura sobre as representações sociais da morte e do sofrimento causado pela dor da perda, embora, para melhor compreender as questões que nortearam a pesquisa, foi preciso, também, realizar uma incursão histórica sobre o processo de mudanças de atitudes e de mentalidades em relação à morte e ao luto no país, e no mundo ocidental do qual faz parte. O objetivo deste trabalho foi a compreensão das atitudes recentes em re-

lação ao fenômeno do luto no Brasil. Procurou atentar, também, para o entendimento de como foi internalizado, enquanto processo simbólico, o significado social da dor no imaginário brasileiro e compreender por quais mudanças tem passado o fenômeno da dor do luto nas últimas décadas no Brasil. Finalmente, procurou indagar sobre as reações à vivência do luto enfrentadas pelos homens comuns, tendo por referência as camadas médias urbanas que vivem nas capitais dos estados.

Interessou verificar o lado público do sofrimento de quem fica. O entendimento desse ritual solitário de sofrimento e social de despedida, realizado através do entrecruzamento de gestos, de expressões e de atitudes, em constante movimento de mudança e permanência. A construção social da dor e do sofrimento foi entendida através do emaranhado de ilusões e expectativas formadoras do sujeito. E, também, pelo como a sociedade cria e estabelece os processos integrativos necessários à sobrevivência do social a partir dos indivíduos.

O conjunto de respostas dos informantes dos vinte e sete centros urbanos brasileiros que compõem o universo desta pesquisa são muito próximos nas suas indagações, inquietações ou indignações a respeito dos costumes e hábitos ligados à prática do luto e da morte no país. O que encaminhou o trabalho para um tipo de indagação sobre o processo em que se debate a população urbana brasileira em torno do uso de hábitos e costumes e suas representações ligadas ao ritual da dor e da morte. A apreensão dos significados apresentados pelo conjunto das respostas indicou inquietações muito além das expressões de um ato individual em si, e possibilitou a realização de um mapeamento do sentimento urbano brasileiro sobre o luto e o morrer, permitindo a elaboração de um roteiro compreen-

sivo para a análise da relação entre o luto e a sociedade no Brasil contemporâneo.

Foi necessário se debruçar na análise de expressões emitidas por regras de etiquetas e das narrativas dos informantes, para compreender a visão e o sentimento do fenômeno do luto, através da criação de interseções entre o imaginário individual e social, e das mudanças sociais e comportamentais experimentadas no trato da morte e do morrer no Brasil urbano. A mágoa e a inquietação, tanto quanto a falta de solidariedade ao sofrimento de quem sofre uma perda, a recusa ou a expressão discreta de condolências, e o ritual solitário do sofrimento no processo do luto, configuraram-se na realização de um movimento nostálgico de individuação no Brasil atual. Movimento onde se misturam, de um lado, a perda de sentido do mundo, e do outro, o sentimento difuso de exclusão social. O estranhamento da demonstração da dor e do sofrimento em público, desta maneira, parece vir se consolidando como tendência de universalização de uma nova sensibilidade no trato das emoções, particularmente do luto, no Brasil atual. A exposição pública do sofrimento se realiza, assim, tecida por uma condenação velada do sofrer em público.

No conjunto das relações pessoais, a tendência atual é a de uma reprovação tácita ao luto expresso publicamente, como se a dor causada pelo sofrimento pessoal de uma perda contaminasse os outros com a presença da morte. O sofrimento e o processo de introjeção do morto em si, que compõem o trabalho de luto, situam-se, cada vez mais, como subjetividade e como uma espécie de império da memória pessoal do enlutado. São encobertos socialmente pela vergonha da exposição pública, como uma forma de intimidade, ou como uma expressão íntima e privada, que,

ao mesmo tempo que recusa o outro, busca e sente falta da expressão social da solidariedade.

O papel da emoção vergonha na conformação da sociabilidade moderna e contemporânea no Brasil, aparece e se constitui, deste modo, recheado de ambigüidades. Parece emanar através do confinamento das emoções na pessoa, banindo os afetos do social para o âmbito do segredo. Constitui-se, assim, através da imposição no indivíduo de uma postura reservada perante as emoções, e da exigência de um caráter desconfiado e mantido sob autocontrole. Na confusão das formas de expressão contemporânea deste sentimento de vergonha no Brasil, o autocontrole é visto, muitas vezes, e assumido como culpa pessoal dos indivíduos em sofrimento. É esperado dos sujeitos tocados pelo luto, uma forma de agir discreta. Discrição, dos mais íntimos, à perda dos que sofreram um luto, e discreto, também, deve ser o comportamento do enlutado nos diversos trâmites socialmente valorizados de despacho do corpo e da expressão de sofrimento público no processo de despedida – como velório, enterro, missa de sétimo dia, entre outros.

Este caminho apontado de individualização parece ser a tônica moderna do processo de luto no Brasil urbano. A indiferença e o fingimento, associados ao anonimato e à banalidade no trato público da morte, fazem parte da experiência contemporânea do luto no social. Processo de sofrimento e de interiorização da perda que se vê jogado para a intimidade do sujeito, que passa a vivenciá-lo na solidão, aumentando o sentimento individual de exclusão social. O choque entre uma tradição relacional de um passado recente e de uma profunda descaracterização dos costumes e processos integrativos do urbano moderno parecem, assim, dar mais ênfase à falta de lugar no social e à solidão do homem comum de classe média brasileira. A

economia moral do sofrimento pela perda, na sociedade brasileira de hoje, configura-se na passagem pelo eclipse do sofrer. Retira a emoção do social para o íntimo, como uma forma de deter os efeitos da individuação de quem sofre a privação e dos perigos que tal processo representa para o social. Enfatiza, deste modo, as relações mercantis do individualismo, movimentadas pela idéia do ser discreto enquanto conduta do comportamento civilizado.

As regras sociais parecem, desta maneira, passar a vigor apenas no sentido mercantil, através do individualismo que nega a individuação como processo interativo da pessoa na sociedade. A tendência da nova sensibilidade emergente no Brasil, como vem sendo construída socialmente, se forma através da resignação ao social, como o constructo possível do ser moral na modernidade. A idéia do fracasso e da desilusão do sujeito no ritual introspectivo do sofrimento, impõe códigos de naturalização e de anonimato à morte e ao processo social da dor. No condenar o trabalho de luto a realizar-se como unicamente desilusão do mundo, ou como uma conotação solitária de um sujeito em descompasso, em seu sofrimento, do social. Intercessão entre o desespero e o tédio, a dor da perda subjetivada e sem expressão no social, reproduz-se como ausência de projeto.

A individualização crescente das relações sociais no Brasil atual vem tendendo a um refreamento do processo de individuação do sujeito que sofre a perda, através do mascaramento da dor, do sofrimento e da morte. Essa tendência social de escamoteamento da expressão pública dos sentimentos e a valorização da interiorização, enquanto espaço da intimidade, do privado, ou da subjetividade, cria uma predisposição permanente no indivíduo à desconfiança no outro, e por extensão, no social. Parece

tender a ser administrado socialmente através do princípio do desempenho. Como informou Marcuse (1968), em seu estudo sobre a formação do indivíduo na sociedade industrial, a necessidade do bom desempenho deve suplantear as questões dos sentimentos, tratados na e pela lógica mercantil como pertencentes à esfera do privado, ao espaço da intimidade.

A vergonha da demonstração pública do sofrimento ou da solidariedade, ou o não saber o que fazer com relação aos afetos alheios, parecem vir se constituindo em uma espécie de automatismo das relações societárias, e pelo afastamento ou abandono do sujeito de sua perda. A experiência da perda afigura-se, deste modo, no constante transformar em vazio todo o processo de vida e criação. Através do princípio de desempenho, amplia-se e estende-se a tendência de uma negação de si próprio e dos outros em relação. Amplia-se o espaço da solidão pela instrumentalização das ações que mobilizam as relações mercantis, através da concorrência. A nostalgia, ao mesmo tempo, que aprofunda-se na subjetividade, desloca o mesmo ator do social, através da dicotomização entre o público e o privado.

A emergência do indivíduo no Brasil de hoje parece vir se fazendo pela negação das práticas relacionais, e pela emergência do individualismo. A ambivalência das atitudes individuais perante o morrer e a dor quase física da privação parece, deste modo, ser enfatizada nesse processo de dessacralização dos processos integrativos da pessoa na sociedade. Constrangida ao interior do sujeito, este passa a relacionar-se e movimentar-se publicamente através da indiferença e do distanciamento público dos sentimentos. O processo de distanciamento do sentimento exclui qualquer emoção. Mesmo a emoção advinda em

forma de culpa, no indivíduo que sofreu a perda, no processo racional de interação social. A individualização obtida pela indiferenciação, deste modo, e pela negação da individuação enquanto processo social, repõe o sujeito em si, no social, como psicologia, e o processo de individuação é sentido, a partir de então, enquanto processo privado.

A crescente descrença nos rituais sociais de integração do sujeito em processo de individuação, que parece tomar conta do modo de ser brasileiro, hoje, e a individualização emergente, colocam em discussão a questão da fragmentação da pessoa enquanto indivíduo em sociedade. O indivíduo, assim, parece recusar as regras relacionais tradicionais, simultaneamente ao fortalecimento de um sentimento de insegurança e de incapacidade de tomar posições, no interior de regras higiênicas aos moldes do mercado. O individualismo no Brasil parece vir se constituindo através do controle social dos processos de individuação. As emoções tidas como fundamento do indivíduo enquanto instância privada, são apropriadas socialmente como expressões do desejo e tratadas como relações mercantis próprias ao consumo, ou como questões específicas do individual¹. A pulverização da pessoa vem se fazendo através da fragmentação de papéis sociais e da tendência para uma radicalização do individualismo nas relações sociais. No processo contemporâneo de interdição, a mor-

[1] Muitos entrevistados falam do medo de morrer sem ter um lugar para ser enterrado. Os mais velhos demonstram esta preocupação com o desejo de adquirir um terreno em um cemitério, para construir um mausoléu para si e para sua família. Estas questões também foram mencionadas pelos entrevistados no estudo de Ferreira (1995) sobre os processos de memória e de identidade social na velhice. É interessante perceber, também, a propaganda que vem se estabelecendo no Brasil contemporâneo sobre o lugar para a última morada. Muitos cemitérios têm aparecido recentemente, em muitas capitais brasileiras, e o apelo da propaganda para um lugar saudável, limpo e bonito para o estabelecimento da última morada é enfatizada em comerciais televisivos, ou em propaganda impressa, mostrando o conforto para os que lá são enterrados e um ambiente de paz e lazer para os que ficam.

te parece ter-se tornado um tabu, que não se deve falar em público nem tampouco obrigar aos outros a fazê-lo.

O processo de privatização da morte e do morrer foi se instalando paulatinamente no Brasil do século XIX, através de uma separação da idéia do destino do cadáver e do destino da alma. A sensibilidade do homem do final dos oitocentos parece ter mudado para uma nova forma menos apegada aos domínios do sagrado e mais ligada às coisas profanas. A instância desindividualizante do acreditar-se na morte e no morrer como passagem para uma outra vida já não credibiliza a existência de uma outra vida como fé. Já não minora completamente a dor ocasionada pelo sofrimento e pela experiência da perda através da sua ritualística, através da fé pessoal de cada um.

A ambigüidade nas relações e nos sentimentos expressos torna-se, assim, o eixo central por onde devem ser pensadas as relações de sociabilidade no Brasil do século XXI. A descrição nos sentimentos parece movimentar a ação imaginária dos informantes sobre o papel comportamental de um indivíduo em sofrimento. No final do século XIX, o morrer e a morte foram retirados progressivamente do ritual público que os circundava. A tradição de guardar, velar e sofrer pelos seus mortos sob uma regência pública, bem como o de dialogar com eles, ou mesmo, o esperar e receber o apoio da sociedade para a superação do sofrimento e para a completa reintegração no social dos enlutados, embora em declínio e menos acentuada do que no final do século XIX permaneceu por várias décadas do século XX, até aproximadamente o decorrer dos anos de 1960, entre os habitantes urbanos brasileiros.

As convenções de estilo, as formas de intercâmbio social e um maior controle social das emoções, expressos em um controle dos gestos, da postura, do decoro corporal ex-

terno, do olhar, da expressão facial, entre outras atitudes comportamentais, representam, contudo, a emergência de uma nova economia de afetos, na cultura urbana brasileira das últimas décadas, seja pela repressão das atitudes espontâneas de sentimento, ou pela auto disciplina. A análise do ser discreto em formação no Brasil, deste modo, enquanto comportamento pessoal frente às expressões das emoções, apresenta-se como a espinha dorsal para compreender a construção social do indivíduo urbano brasileiro de classe média, hoje. Caminho que vem sendo gerado na busca da não intromissão na privacidade do outro, espelhando um tipo de comportamento pessoal desconfiado e, ao mesmo tempo, ansioso.

Parece refletir uma atitude *blasé*, analisada por Simmel (1967) no início do século XX. Atitude vista como uma forma de comportamento pessoal distante e composta por uma leve indiferença no olhar e no gestual do homem citadino na metrópole contemporânea, e pelo anonimato em que parece satisfazer-se a afirmação da individualidade no momento de consolidação do capitalismo. A perda pessoal do sujeito é sentida, assim, através de um processo de ambivalência das atitudes pessoais, resultante da vergonha pela individuação a que um indivíduo se vê exposto, e da reprovação social ou do estranhamento público. Resultado da falta de esperança e do sentimento de que algo esteja prestes a acontecer e eminente a desabar sobre si. Intercessão entre o desespero e o tédio, a dor da perda subjetivada e sem expressão no social, parece reproduzir-se como ausência de projeto no indivíduo em sofrimento e tende a tornar-se melancolia.

O processo de individuação do sujeito que sofre a perda, assim, através da busca de demonstração de uma indiferença para com as formas culturais de representação da

dor e da morte tradicionalmente usadas, parece revelar ao lado da tendência social no Brasil atual de escamoteamento da expressão pública dos sentimentos, a valorização da interiorização dos afetos enquanto subjetividade. Além de criar uma disposição prévia e permanente nos indivíduos à desconfiança no outro, e por extensão, no social.

A relação entre a perda, enquanto sentimento moral, e o sofrimento parece ter-se evidenciado entre os informantes, nesta pesquisa, como parte da afirmação de que a perda, centrada em objetos ou pessoas, provoca o sofrimento em um indivíduo. A gradação na intensidade de sentimentos envolvidos em uma perda específica, assim, se encontra em relação ao conteúdo de posse ou de aproximação entre o sujeito que a perdeu e o objeto ou pessoa perdida. Emergiu, também, na visão do sofrimento como uma consequência da perda. O sofrimento, deste modo, se realizaria como uma espécie de dor moral e física, e através da somatização de uma perda objetiva no indivíduo. Ao mesmo tempo, como um sentimento de impotência ante o objeto ou pessoa perdidos, e a conscientização desta perda em si.

A relação entre sofrimento e perda para os informantes parece expressar esta relação com a de um sentimento estilhaçado, pulverizado e disperso no interior do sujeito. A perda passa a ser alguma coisa presente, irremediavelmente enraizada no interior dos sujeitos, que tende a ultrapassá-los pela plenitude e eternidade de sua constância. A sua realização se faz através da desilusão do mundo. O sofrimento que informa ameaça ultrapassar a própria vida do sujeito, exteriorizando-se em uma atemporalidade sem passado e sem futuro, e pela presentificação contínua e repetitiva do não olvidar mas, também, de não saber ao certo o que e como esqueceu. Uma espécie de con-

formismo fantasmático e o ceticismo parecem assim ser as formas de enfrentar o mundo nesta relação entre a perda, o sentimento difuso de perda e o sofrimento a ela inerente. O mundo sem confiabilidade, a não ser a da confiança em não ter confiança legítima nas instituições e coisas públicas da ordem social.

É a subjetividade do sentimento que melhor define para os informantes o estado do luto. O indivíduo em sofrimento por uma perda de alguém querido é o ponto central da definição do luto. As relações com o social aparecem como secundárias, por serem vistas como públicas e fora do sujeito. A polarização do Brasil urbano sobre as noções de luto demonstra a ambigüidade e a dificuldade da vivência do trabalho de luto na sociedade brasileira atual. De um lado, o estranhamento e o distanciamento parecem fazer parte da experiência do luto nacional. De outro lado, a perda progressiva da força da simbologia e da tradição das instâncias desindividualizadoras no Brasil, desde os anos de 1970, parece ter provocado também seqüelas naqueles que ainda hoje a advogam. A experiência tradicional do luto não parece, hoje, permitir uma vivência em coletividade do processo de enlutamento, ou esta coletividade não tem mais o vigor de aquietar as tensões e conflitos resultantes da experiência da perda de um ente querido nos indivíduos nele envolvidos.

As relações sociais do luto passam assim a ser mantidas com a máxima discrição possível, tanto na brevidade das visitas e nas formas de demonstração de solidariedade, quanto no distanciamento tático, nas relações sociais. Encarado em sua forma introspectiva, ou na forma de tradição cultural e social, o luto parece ser vivido na atualidade das relações sociais da sociabilidade urbana brasileira, como um processo solitário. Na solidão dos sujeitos que o ex-

perenciam. As queixas crescentes relativas ao estresse da vida cotidiana na vida das capitais dos estados, bem como o aumento crescente do sentimento de depressão e insatisfação consigo próprio, parecem estar associadas a este processo ambíguo de autopolicamento e de vontade de exposição. De uma vida pública para uma vida privada onde o espaço íntimo, ao mesmo tempo que cresce e se expande, torna-se, também, um elemento de exclusão social.

As relações sociais do luto são assim mantidas com a máxima descrição possível. O não saber comportar-se em uma situação-limite, como a do sofrimento causado pela morte, parece ter aumentado a insegurança no social dos sujeitos que a vivenciaram. O que conforma o prolongamento da sensação de desconforto dos indivíduos na trama e no drama social do luto, fazendo crescer o estranhamento, e forçando os indivíduos a adequarem-se à distância nos relacionamentos obrigatórios da vida cotidiana.

Esta modernidade da individualidade do sujeito frente ao social parece situar melhor a dor da perda nos mecanismos da rememoração dos laços e da memória afetiva do morto com relação à família e à sociedade, recompondo a expressão da importância e da permanência do valor da instituição familiar. Ao mesmo tempo que enfatiza as marcas da instabilidade e do não saber situar-se perante as novas regras do jogo social, ampliando a insegurança do agir, o sentimento de culpa do não saber comportar-se perante a ruptura que irrompe com o sofrimento e o inconformismo pela situação experimentada. O constrangimento pessoal para assumir formas de expressão pública do luto e a falta de compreensão dos sentimentos, parecem provocar uma ruptura no sujeito que sofre e, ao mesmo tempo, a emergência do indivíduo sobre a sociedade. O processo do luto fica, assim, ao saber olhar e à experiência de cada um, ao

relacionarem o sentido atual do luto contraposto com as expressões do passado e do futuro do presente. Um distanciamento da pessoa no social e, ao mesmo tempo, a ansiedade de ser encontrado e satisfeito por alguém ou alguma coisa idealmente perdida em algum lugar do passado, parece, assim, ser provocado. O que aumenta as dificuldades encontradas de não saber agir em uma situação específica, e o constrangimento e a vergonha deste desconhecimento.

O processo de distanciamento e de estranhamento do outro, causado pela individualidade crescente e pela afirmação do privado, em uma perspectiva individualista, enfim, parece ser a tendência por onde vem se construindo e se constituindo a sociabilidade brasileira urbana atual.

Bibliografia

- ABRAHAM, Karl (1976). *Teoria psicanalítica da libido*. Rio de Janeiro, Imago.
- ACKERMAN, D. (1992). *Uma história natural dos sentidos*. São Paulo, Bertrand Brasil.
- ARIÈS, Philippe (1966). Le culte des morts à l'époque moderne. *Revue des Travaux de L'academie des Sciences Morales et Politiques*, vol. CIX, p. 25-34.
- (1967). La mort inversée. *Archives Européennes de Sociologie*, vol. VIII, p. 169-195.
- (1972). La vie et la mort chez les français d'aujourd'hui. *Ethno-psychologie*, vol. 27, n. 1, p. 39-44.
- (1974). *Western Attitudes Toward Death: From the Middle Ages to the Present*. Baltimore and London. The John Hopkins University Press.
- (1983). *Images de l'homme devant la mort*. Paris, Seuil.
- AZEVEDO, Thales de (1987). *Ciclo da vida – Ritos e ritmos*. São Paulo, Ática.
- BASTIDE, Roger (1971). *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. 2 vols. São Paulo, Pioneira e Edusp.
- BENJAMIN, Walter (1985). O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: *Obras escolhidas*. Vol. 1. São Paulo, Brasiliense.
- BINSWANGER, L. (1960). *Melancholie und manie*. Neske, Pfullingen.
- BORBA FILHO, Hermilo (1967). *Um cavalheiro da segunda decadência – Vol. 2: A porteira do mundo*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

- BOTT, Elizabeth (1976). *Família e rede social*. Rio de Janeiro, Francisco Alves.
- BRUSCHINI, Maria Cristina A. (1990). *Mulher, casa e família: cotidiano nas camadas médias paulistanas*. São Paulo, Vértice.
- BRUNDTLAND, Gro Harlem (1999). *Global Perspectives on Mental Health*. Speech of the director-general of World Health Organization. Tampere, Finland, 13 October. <[Http://www.who.int/directorgeneral/speeches/1999/english/19991013_mental_health.html](http://www.who.int/directorgeneral/speeches/1999/english/19991013_mental_health.html)>.
- BURKITT, Ian (1997). Social Relationships and Emotions. *Sociology*, vol. 31, n. 1, p. 37-55.
- CANETTI, Elias & ADORNO, Theodor W. (1988). Diálogo sobre as massas, o medo e a morte: uma conversa entre Elias Canetti e Theodor W. Adorno. *Novos estudos*, n. 21, p. 116-132.
- CÂMARA CASCUDO, Luís da (1976). *História dos nossos gestos*. São Paulo, Melhoramentos.
- (1976a). *Geografia dos mitos brasileiros*. Rio de Janeiro, José Olympio.
- (1985). *Superstição no Brasil*. São Paulo, Nacional.
- (1993). *Dicionário do folclore brasileiro*. 2ª ed. Rio de Janeiro, Itatiaia.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (1978). *Os mortos e os outros*. São Paulo, Hucitec.
- CASTRO, Mary *et al.* (1977). *O quadro das famílias em domicílios de chefe migrante e natural: um estudo censitário dos diferenciais nas regiões metropolitanas brasileiras*. Rio de Janeiro, FIBGE.
- CARSE, James P. (1987). *Muerte y existencia – Una historia conceptual de la mortalidad humana*. México, Fondo de Cultura Económica.
- CARUSO, Igor A. (1989). *A separação dos amantes: uma fenomenologia da morte*. 5ª ed. São Paulo, Cortez.
- COTTLE, Thomas J. (1977). *Private Lives and Public Accounts*. Amherst, University of Massachusetts Press.

- DaMATTA, Roberto (1983). A questão da posse: tempo, sociedade ritual e estado no Brasil. *Humanidades*, vol. 1, n. 2, p. 36-45.
- (1987). *A casa & a rua: cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro, Guanabara.
- DAVID Onildo Reis (1995). *O inimigo invisível – A epidemia do cólera na Bahia, 1855-1856*. Salvador, ed. do autor.
- DINIZ, Ariosvaldo da Silva (2001). A iconografia do medo. In: KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro (org.). *Imagem e memória: ensaios em antropologia visual*. Rio de Janeiro, Garamond, p. 113 a 149.
- DURHAM, Eunice (1973). *A caminho da cidade*. São Paulo, Perspectiva.
- DURKHEIM, Émile (1996). *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo, Martins Fontes.
- ELIAS, Norbert (1989). *La soledad de los moribundos*. 2ª ed. México, Fondo de Cultura Económica.
- (1990). *O processo civilizador – Vol. 1: Uma história dos costumes*. Rio de Janeiro, Zahar.
- (1993). *O processo civilizador – Vol. 2: Formação do estado e civilização*. Rio de Janeiro, Zahar.
- (1994). *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro, Zahar.
- FERREIRA, Maria Letícia M. (1995). *Folheando o passado – Estudo antropológico sobre a memória e a identidade social na velhice*. Dissertação, Porto Alegre, UFRGS.
- FREUD, Sigmund (1976). Inibições, sintomas e ansiedade. *Obras completas*. Vol. XX. Rio de Janeiro, Imago, p. 95 a 201.
- (1992). Luto e melancolia (Trad. M. Carone). *Novos estudos*, n. 32, p. 116 a 132.
- (1974). O mal-estar na civilização. *Obras completas*. Vol. XXI. Rio de Janeiro, Imago, p. 75 a 171.
- FREYRE, Gilberto (1977). *Vida social no Brasil nos meados do século XIX*. Recife, Imprensa Oficial.
- GALENO, Cândida S. (1969). Ritos funerários no interior do Ceará. *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, vol. CLXXVIII, n. XXXII, p. 75-99.

- GANS, M., PASTORE, J. & WILKENING, E. (1971). A mulher e a modernização da família brasileira. *Pesquisa e planejamento*, n. 12, p. 23 a 29.
- GOFFMAN, Erving (1980). A elaboração da face: uma análise dos elementos rituais na interação social. In: FIGUEIRA, S.A. (org.). *Psicanálise e ciências sociais*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, p. 76 a 114.
- (1988). *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. 4ª ed. Rio de Janeiro, Guanabara.
- GORER, Geoffrey (1963). *Death, Grief and Mourning*. New York, Doubleday.
- GUEDES, Sandra P.L. Camargo (1986). *Atitudes perante a morte em São Paulo – Séculos XVII a XIX*. Dissertação. São Paulo, Universidade de São Paulo.
- HALBWACHS, Maurice (1968). *La memoire collective*. Paris, PUF.
- HARKOT-DE-LA-TAILLE, Elizabeth (1999). *Ensaio semiótico sobre a vergonha*. São Paulo, Humanitas.
- HERTZ, R. (1960). *Death in the Right Hand*. London, Cohen & West.
- (1970). Contribution a une étude sur la representation collective de la mort. In: *Sociologie religieuse et folklore*. Paris, Presses Universitaires de France.
- HUGHES, Everett C. (1980). Ciclos, carreiras e momentos críticos. In: FIGUEIRA, S.A. (org.). *Psicanálise e ciências sociais*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, p. 64 a 75.
- IBGE (1987). *Estatísticas históricas do Brasil*. Vol. 3. Rio de Janeiro.
- (1996). *Anuário do Brasil*. Vol. 56. Rio de Janeiro.
- (1997). *Contagem da população 1996*. Vol. 1. Rio de Janeiro.
- (2000). Extraído do Website: <<http://www.ibge.br>>
- IUTAKA, S. et al. (1975). Urbanização e família no Brasil. *Revista de Ciências Sociais*, n. 1-2, p. 45-56. UFC.
- JUNQUEIRA, Carmen (1985). *Ritos de passagem de nossa infância*. São Paulo, Summus.

- GANS, M., PASTORE, J. & WILKENING, E. (1971). A mulher e a modernização da família brasileira. *Pesquisa e planejamento*, n. 12, p. 23 a 29.
- GOFFMAN, Erving (1980). A elaboração da face: uma análise dos elementos rituais na interação social. In: FIGUEIRA, S.A. (org.). *Psicanálise e ciências sociais*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, p. 76 a 114.
- (1988). *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. 4ª ed. Rio de Janeiro, Guanabara.
- GORER, Geoffrey (1963). *Death, Grief and Mourning*. New York, Doubleday.
- GUEDES, Sandra P.L. Camargo (1986). *Atitudes perante a morte em São Paulo – Séculos XVII a XIX*. Dissertação. São Paulo, Universidade de São Paulo.
- HALBWACHS, Maurice (1968). *La memoire collective*. Paris, PUF.
- HARKOT-DE-LA-TAILLE, Elizabeth (1999). *Ensaio semiótico sobre a vergonha*. São Paulo, Humanitas.
- HERTZ, R. (1960). *Death in the Right Hand*. London, Cohen & West.
- (1970). Contribution a une étude sur la representation collective de la mort. In: *Sociologie religieuse et folklore*. Paris, Presses Universitaires de France.
- HUGHES, Everett C. (1980). Ciclos, carreiras e momentos críticos. In: FIGUEIRA, S.A. (org.). *Psicanálise e ciências sociais*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, p. 64 a 75.
- IBGE (1987). *Estatísticas históricas do Brasil*. Vol. 3. Rio de Janeiro.
- (1996). *Anuário do Brasil*. Vol. 56. Rio de Janeiro.
- (1997). *Contagem da população 1996*. Vol. 1. Rio de Janeiro.
- (2000). Extraído do Website: <<http://www.ibge.br>>
- IUTAKA, S. et al. (1975). Urbanização e família no Brasil. *Revista de Ciências Sociais*, n. 1-2, p. 45-56. UFC.
- JUNQUEIRA, Carmen (1985). *Ritos de passagem de nossa infância*. São Paulo, Summus.

- KLEIN, Melanie (1940). Mourning and its Relations to Maniac-depressive States. *International Journal of Psycho-Analysis*, vol. XXI.
- (1991). Sobre o sentimento de solidão. In: *Obras Escolhidas*, v. III. Rio de Janeiro, Imago, p. 341 a 354.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro (1986). Trabalho e disciplina. Os homens pobres nas cidades do Nordeste: 1889 a 1930. In: VV.AA. *Relações de trabalho e relações de poder: mudanças e permanências*. Vol. 1. Fortaleza, Ed. Universitária da UFC, p. 134 a 149.
- (1993). Luto, pobreza e representações da morte. In: XIMENES, Tereza (org.). *Novos paradigmas e realidade nacional*. Belém, UFPA/NAEA, p. 281 a 291.
- (1996). A formação do homem melancólico: luto e sociedade no Brasil. *Cadernos de Ciências Sociais*, n. 38, João Pessoa, PPGS/UFPB – Campus I.
- (1996a). Cultura e subjetividade: questões sobre a relação luto e sociedade. In: KOURY, M.G.P., LIMA, J.C. & RIFIÓTIS, T. (orgs.). *Cultura & subjetividade*. João Pessoa, Editora Universitária, p. 29 a 46.
- (1998). Fotografia, sentimento e morte no Brasil. In: KOURY, M.G.P. (org.). *Imagens & Ciências Sociais*. João Pessoa, Editora Universitária, p. 49 a 66.
- (1998a). Caixões infantis expostos: o problema dos sentimentos na leitura de uma fotografia. In: FELDMAN-BIANCO, B. & MOREIRA LEITE, M.L. (orgs.). *Desafios da imagem: fotografia, iconografia e vídeo nas ciências sociais*. Campinas, Papi-rus, p. 65 a 74.
- (1999). A dor como objeto de pesquisa social. *Ilha. Revista de Antropologia*, vol. 1, n. 0, p. 71-83.
- (1999a). Luto e fotografia. In: ECKERT, C. & MONTE-MÓR, Patrícia (orgs.). *Imagem em foco: novas perspectivas em antropologia*. Porto Alegre, Editora Universitária, p. 117 a 160.
- (2000). Luto e sociedade. Reflexões metodológicas sobre uma pesquisa. *Revista do CCHLA*, vol. 7, n. 1, p. 137-146.

- (2001). Você fotografa os seus mortos? Fotografia e morte no Brasil urbano. In: KOURY, M.G.P. (org.). *Imagem e memória: ensaios em antropologia visual*. Rio de Janeiro, Garamond, p. 51-94.
- KRISTEVA, Julia (1988). *Histórias de amor*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- LE GOFF, Jacques (1981). *La naissance du purgatoire*. Paris, Gallimard.
- LEVINE, Robert M. et al. (1983). *Tempo e morte nos cemitérios do Vale do Paraíba*. Guaratinguetá, Museu Frei Galvão.
- LIMA, Jacob Carlos & MEDEIROS, Paulo de Tarso (1990). A classe média na Paraíba: perfil e representações. *Cadernos de Textos*, n. 15, João Pessoa, Mestrado em Ciências Sociais/UFPB – Campus I.
- LINS, Mísia (1995). *Morte, católicos e imaginário: o caso do alto do reservatório, casa amarela*. Dissertação. Recife, UFPE.
- LUFT, Lya (1991). Sedução e literatura. *Extensão*. Vol. 1, n. 4, p. 35-53, 64.
- (1991a). *O lado fatal*. 4ª ed. São Paulo, Siciliano.
- LYND, Helen (1961). *On Shame and the Search for Identity*. New York, Science Editions.
- MARCUSE, Herbert (1968). *Eros e civilização*. Rio de Janeiro, Zahar.
- MARQUES, Antonio H. de Oliveira (1974). *A sociedade medieval portuguesa*. 3ª ed. Lisboa, Portugalense.
- MARTINS, José de Souza (org.) (1983). *A morte e os mortos na sociedade brasileira*. São Paulo, Hucitec.
- MAURO, Frédéric (1980). *La vie quotidienne au Brésil au temps de Pedro Segundo, 1831-1889*. Paris, Plon.
- MAUSS, Marcel (1980). A expressão obrigatória no indivíduo dos sentimentos. In: SÉRVULO, A. Figueira (org.). *Psicanálise e ciências sociais*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, p. 56 a 63.
- (1974). Efeito físico no indivíduo da idéia da morte sugerida da coletividade. *Sociologia e Antropologia*. Vol. II. São Paulo, EDUSP/EPU, p. 185-208.

- MERRICK, T.W. *et al.* (1977). Distribuição de renda e a economia da família urbana: o caso de Belo Horizonte. *Pesquisa e Planejamento Econômico*, vol. 7, n. 1, p. 15-23.
- MITFORD, Jessica (1963). *The American Way of Death*. New York: Simon & Schuster.
- MONEY-KYRLE, R.E. (1969). Uma contribuição inconclusa para a teoria do instinto da morte. In: *Temas de psicanálise aplicada*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, p. 232 a 245.
- MORIN, Edgard (1977). *L'homme et la mort*. Paris, Seuil.
- POLLAK, Michael (1985). Encadrement et silence: le travail de la mémoire. *Penélope*, n. 12, p. 30 a 47.
- POLIELLO, Renata M., PESSOA, Jadir & POMPA, Maria Cristina (1987). *Ritos e mitos da morte em Catuçaba: três estudos*. Campinas, Unicamp (Boletim de Antropologia, 2).
- REIS, João José dos (1991). *A morte é uma festa – Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo, Companhia das Letras.
- (1997). O cotidiano da morte no Brasil oitocentista. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe (org.). *História da vida privada no Brasil – Vol. 2: Império – A corte e a modernidade nacional*. São Paulo, Cia. das Letras, p. 95-141.
- RICOEUR, Paul (1994). La souffrance n'est pas la douleur. In: *Souffrances – Corps et âme, épreuves partagées*. Paris, Autrement.
- RODRIGUES, Claudia (1995). *Lugares dos mortos na cidade dos vivos – Tradições e transformações fúnebres na corte*. Dissertação. Niterói, Universidade Federal Fluminense.
- RODRIGUES, José Carlos (1983). *Tabu da morte*. São Paulo, Achiamé.
- RODRIGUES, Jocy Neves & SILVA, Laura Jane Nunes e (1981). *Ritos fúnebres populares do Maranhão*. São Luís, ed. da UFMA.
- SÁ, Lenilde Duarte de (1999). *Parahyba: uma cidade entre miasmas e micróbios. O serviço de higiene pública, 1895-1918*. Ribeirão Preto, Tese de doutorado, USP.

- SALEM, Tânia (1980). *O velho e o novo: um estudo de papéis e conflitos familiares*. Petrópolis, Vozes.
- SANTOS, Juana Elbein dos (1986). *Os Nàgó e a morte – Pàde, Àsèsè e o culto Égum na Bahia*. Petrópolis, Vozes.
- SCHEFF, Thomas (1988). Shame and Conformity. *American Sociological Review*, n. 53, p. 395 a 406.
- (2001). Três pioneiros na sociologia das emoções. *Política & trabalho*, n. 17, p. 115 a 127. Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury.
- SCHMITT, Jean-Claude (1999). *Os vivos e os mortos na sociedade medieval*. São Paulo, Cia. das Letras.
- SCOCUGLIA, Jovanka B.C. (2000). *Cidade, habitus e cotidiano familiar*. João Pessoa, Editora Universitária.
- SENNETT, Richard (1998). *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*. São Paulo, Cia. das Letras.
- SIMMEL, Georg (1950). Types of Social Relationship by Degrees of Reciprocal Knowledge of their Participants. In: WOLFF, Kurt H. (org.). *The Sociology of Georg Simmel*. New York, The Free Press.
- (1967). A metrópole e a vida mental. In: VELHO, Octávio G. (org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro, Zahar, p. 13 a 28.
- (1986). El secreto y la sociedad secreta. In: SIMMEL, Georg. *Sociologia: estudios sobre las formas de socialización*. V. 1. Madri, Alianza Editorial, p. 357-424.
- (1986a). La ampliación de los grupos y la formación de la individualidad. *Sociologia: estudios sobre las formas de socialización*. Vol. 2. Madri, Alianza Editorial, p. 741 a 808.
- SOUTO MAIOR, Mário (1974). *A morte na boca do povo*. Rio de Janeiro, Livraria São José.
- SOUTO MAIOR, Mário & VALENTE, Waldemar (1988). *Antologia pernambucana de folclore*. Recife, Massangana.
- THOMÁS, Louis-Vicent (1983). *Antropología de la muerte*. México, Fondo de Cultura Económica.
- (1987). A respeito do luto. *Jornal Brasileiro de Psiquiatria*, vol. 36, n. 4, p. 209-215.

- TURNER, Victor (1975). *Dramas, Fields and Metaphors*. Cornell, Cornell University Press.
- VAN GENNEP, Arnold (1978). *Os ritos de passagem: um estudo sistemático*. Petrópolis, Vozes.
- VELHO, Gilberto (1986). *Subjetividade e Sociedade: uma experiência de geração*. Rio de Janeiro, Zahar.
- (1987). *Individualismo e cultura. Notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. 2ª ed. Rio de Janeiro, Zahar.
- WEBER, Max (1944). *Economia y sociedad*. 4 vols., Buenos Aires, Paidós.
- WEIL, Simone (1993). *La pesanteur et la grâce*. Paris, Pocket.
- YHUEL, Isabelle (1995). Emmène-moi au cimetière. In: *Deuils – Vivre, c'est perdre*. Paris, Éditions Autrement, p. 76-93.

Magazines e revistas

Claudia, maio de 1994 e julho de 1994.

Desfile, março de 1992.

Marie Claire, n. 75, junho de 1997.

Eclipse da dor (*Veja*, 10 de agosto de 1994).

O duro exercício do adeus (*Veja*, 6 de outubro de 1999).

Em nome da cura (*Veja*, 1º de dezembro de 1999).

Encarar perda da morte evita problemas (*Correio da Paraíba*, 23 de agosto de 1998).

Morte também é assunto de criança (*Nova Escola*, vol. XI, n. 94, p. 27-29, junho de 1996)

Sereno suspiro (*Jornal da Unicamp*, novembro de 1999).



É sobre a classe média urbana que este livro se debruça, na compreensão dos processos e mudanças comportamentais por que passou e continua a passar a sociedade brasileira. Tem por base analítica o ritual do sofrimento e as representações sociais do processo de luto. Busca apreender os processos de elaboração e formação do eu, da pessoa singular e da interação social, através da construção dos códigos intrínsecos do segredo, que fundamentam as bases da experiência individual e social em uma sociabilidade dada. *Sociologia da emoção – O Brasil urbano sob a ótica do luto* é um livro baseado em ampla pesquisa sobre as representações e o imaginário da população urbana de classe média, das mudanças e permanências nos hábitos, costumes e rituais do luto no Brasil do início do século XXI.

www.vozes.com.br



**EDITORA
VOZES**

Uma vida pelo bom livro

E-mail: vendas@vozes.com.br

ISBN 85.326.2813-3



capa: Marta Braiman